F. WIEGAND
DOGMEN-GESCHICHTE DER ALTEN KIRCHE

Evangelisch theologische Bibliothek

Class 209.2R W635 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Evangelisch-Theologische Bibliothek
Herausgegeben von Prof. Lic. B. BESS

DOGMENGESCHICHTE
DER ALTEN KIRCHE

von

D. FRIEDRICH WIEGAND
Professor der Kirchengeschichte
an der Universität Greifswald

1912
VERLAG VON QUELLE UND MEYER IN LEIPZIG

209.2R
W635
82163

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig.

Vorwort.

Das Feld der älteren Dogmengeschichte ist in den letzten Jahrzehnten so fleißig beackert, daß wenigstens vorläufig auf ihm nicht allzuviel zu tun übrig bleibt. Auch neben dem reichen Bestand an vortrefflichen Lehrbüchern scheint für einen neuen Grundriß kaum noch ein Bedürfnis vorhanden zu sein. Trotzdem habe ich dem Wunsche des Herrn Herausgebers nach einigem Zögern entsprochen und mich an die entsagungsvolle Arbeit herangewagt. Was mich schließlich dazu bestimmte, war die Aussicht, auf diese Weise feste Paragraphen für meine eigenen Vorlesungen zu bekommen, die mir das lästige und zeitraubende Diktieren ersparen sollten. Daneben aber stand noch der Gedanke an einen weiteren Kreis. Ich freute mich, das, was die Forschung der letzten Zeit an wissenschaftlichen Resultaten zutage gefördert hat, in seinen wichtigsten Bestandteilen auch solchen Lesern zugänglich machen zu können, die das lebhafte Verlangen haben, die dogmengeschichtliche Entwicklung im Zusammenhange zu überblicken, die aber nicht deshalb gleich den Mut finden, zu einem der großen Lehrbücher zu greifen. Ihnen soll mein Grundriß als Anlaß und Wegweiser dienen, sich weitere Auskünfte in einem größeren Werke zu holen.

Zwar konnte ich mich nicht entschließen, auf fremdsprachliche Zitate zu verzichten; aber ich habe mir wenigstens Mühe gegeben, auch zu solchen zu reden, denen die eigentliche theologische Fachbildung abgeht. Diesem Zwecke habe ich zugleich die von dem Herrn Herausgeber gewünschte Zweiteilung in Groß- und Kleindruck dienstbar gemacht, indem ich den ersteren da anwandte, wo ich in zusammenhängender Folge die Gesamtentwicklung darstelle, den anderen hingegen dort, wo ich Einzelausführungen und nähere Angaben für nötig hielt. Ein zweites Heft soll binnen Jahresfrist die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit bringen.

Meinem Kollegen, Herrn Professor Lic. H. Mandel, danke ich für seine Hilfe beim Lesen der Korrektur.

Greifswald, 8. März 1912.

Friedrich Wiegand.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-ASP-785

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1

§ 1. Begriff, Methode und Einteilung der Dogmengeschichte . . 1
§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte 2

Geschichtliche Voraussetzungen 5

§ 3. Heidnische Philosophie und Religiosität 5
§ 4. Das Judentum 9
§ 5. Jesus und die urchristliche Verkündigung 12

Erster Abschnitt. Die Vorgeschichte des Dogmas in der alten Kirche 14

§ 6. Das Christentum der apostolischen Väter 14
§ 7. Das Christentum als neue Philosophie bei den griechischen Apologeten 22
§ 8. Die Ausgänge des Judenchristentums 28
§ 9. Der Synkretismus der Gnostiker 31
§ 10. Der Reformversuch des Marcion 35
§ 11. Die Normen der katholischen Kirche 36
§ 12. Die Reaktion des Montanismus 39
§ 13. Die kirchliche Theologie des Abendlandes 42
§ 14. Die Anfänge einer wissenschaftlichen Theologie in Alexandrien 47
§ 15. Monarchianer und Logoschristologie 55
§ 16. Der neue Kirchenbegriff. Kallistus. Cyprian 60
§ 17. Rückblick auf die ersten drei Jahrhunderte 65

Zweiter Abschnitt. Die Entstehung des Dogmas auf dem Boden der griechischen Kirche 67

§ 18. Übersicht. — Der Neuplatonismus 67
§ 19. Arius und Athanasius. Das Konzil zu Nicäa 69
§ 20. Von Nicäa bis Konstantinopel 74
§ 21. Der Streit um die zwei Naturen in Christus 79

§ 22. Der Konflikt mit Eutyches 85
§ 23. Monophysiten und Monotheleten 88
§ 24. Die Frömmigkeit in der griechischen Kirche 92

Dritter Abschnitt. Die Entwicklung des altkirchlichen Dogmas im Abendlande 96

§ 25. Die religiöse Entwicklung Augustins 96
§ 26. Augustins Kirchen- und Sakramentsbegriff im Gegensatze zum Donatismus 101
§ 27. Das Dogma von Sünde und Gnade 106
§ 28. Der Semipelagianismus 117
§ 29. Die Theologie Gregors d. Gr. 122
§ 30. Rückblick auf die Entstehungszeit des Dogmas 126

Abkürzungen.

A. G. G. = Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse.
A. K. = Alte Kirche.
Art. = Artikel.
A. T. = Altes Testament.
B. K. V. = Bibliothek der Kirchenväter. Kempten.
C. S. E. L. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae.
D G. = Dogmengeschichte.
Ersch u. Gruber = Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, herausgegeben von J. S. Ersch u. J. G. Gruber.
Forsch. Chr. L. D. G. = Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch.
Forschungen = Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, herausgegeben von Th. Zahn.
Gr. Chr. Schr. = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Berliner Akademie.
Hahn[3] = Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, herausgegeben von August Hahn, 3. Aufl. von Ludwig Hahn.
Hefele[2] = C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl.
H. R. E. = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von A. Hauck. 3. Aufl.
J. D. Th. = Jahrbücher für deutsche Theologie.
K. G. = Kirchengeschichte.
Kl. Texte = Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von H. Lietzmann.
M. A. = Mittelalter.
Mansi = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Neudruck. 1903.
M. S. G. = Patrologiae cursus completus ed. J. P. Migne. Series graeca.
M. S. L. = Patrologiae cursus completus ed. J. P. Migne. Series latina.
Neue Studien = Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg.
N. G. G. = Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse.
N. K. Z. = Neue kirchliche Zeitschrift.
N. T. = Neues Testament.
Quellenschriften = Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, herausgegeben von G. Krüger.
S. B. A. = Sitzungsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philologisch-historische Klasse.

St. Kr. = Theologische Studien und Kritiken.
Studien = Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg.
Texts and Studies = Texts and Studies contributions to biblical and patristic literature, ed. J. A. Robinson.
Th. Z. = Theologische Zeitschrift, redig. von A. W. Dieckhoff u. Th. Kliefoth.
T. U. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack.
Z. K. G. = Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von Th. Brieger und B. Bess.
Z. Th. K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von J. Gottschick.
Z. w. Th. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von A. Hilgenfeld.

Einleitung.

§ 1. Begriff, Methode und Einteilung der Dogmengeschichte.

G. Krüger *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?* 1895; C. Stange *Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte* 1898; Th. Kolde *Dogma und Dogmengeschichte* 1908 (= N. K. Z. XIX S. 485—540); F. Haase *Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte* 1911.

1. Dogmen sind Lehrsätze, in denen die Kirche das, was sie für den wesentlichen Inhalt der evangelischen Heilswahrheit erkannt hat, als Richtschnur für ihre Glieder niederlegt. Die Dogmen sind insofern der Willkür des einzelnen entzogen und unterscheiden sich darum von den persönlichen Lehrmeinungen der Kirchenlehrer. Sie bringen die jeweilige besondere Auffassung vom Evangelium, die einer christlichen Gemeinschaft eigen ist, zum Ausdruck und geben zugleich dem religiösen Leben der Gemeinschaft eine bestimmende Richtung. Die Formen, unter denen ein Dogma von der organisierten Kirche anerkannt werden kann, sind dabei ohne Belang. Wie es im einzelnen Falle zu dieser Ausprägung der evangelischen Heilswahrheit in der Gestalt von Dogmen gekommen ist, und welche Wandlungen diese Dogmen bis in die Gegenwart durchgemacht haben, dies nachzuweisen ist die Aufgabe der Dogmengeschichte.

2. Die Dogmen zu gestalten, ist die Aufgabe der Theologen, und insofern kommen sich Geschichte der Theologie und Dogmengeschichte oft sehr nahe. In Wirklichkeit aber sind die Dogmen das Produkt des religiösen Lebens in der Gemeinde, dem nachzugehen die vorzügliche Aufgabe der Dogmengeschichte ist. Da dieses religiöse Leben mit dem übrigen geistigen Leben in engster Verbindung steht und die theologische Erkenntnis von dem Welterkennen nicht immer scharf zu trennen ist, so hat die Dogmengeschichte auch diese Faktoren in ihren Bereich zu ziehen. Als geschichtliche Disziplin gliedert sie ihren Stoff nach Perioden, indem sie das zusammenfaßt, was inbezug auf die Gesamtanschauung vom Christentum zusammengehört.

Im einzelnen scheidet sie zwischen dem, was die einzelne Periode als religiöses Eigentum wirklich erworben und besessen hat, und dem, was sie nur von früher her überkommen hat oder was nur peripherischer Art ist. Dagegen ist eine Gruppierung des Stoffes im Anschluß an die dogmatischen Loci oder eine Scheidung in allgemeine und spezielle Dogmengeschichte methodisch unzulässig und heute aufgegeben.

3. Die Dogmengeschichte beginnt mit der ersten Zeit des Christentums und reicht bis zur Gegenwart. Doch ist von einer eingehenden Darstellung der apostolischen Zeit, die vielmehr noch mit der neutestamentlichen Offenbarung zusammengehört, abzusehen. Erst als Wirkung der mündlichen wie schriftlichen apostolischen Verkündigung von Christus setzt auf griechischem Boden eine neue Entwicklung ein, die sich sogar nur sehr allmählich der vollen evangelischen Heilswahrheit erschließt. Mit dieser nachapostolischen Zeit beginnt daher der erste, die Vorgeschichte des Dogmas umfassende Abschnitt der Dogmengeschichte, während es die weiteren Abschnitte mit der Dogmenbildung der griechischen und abendländischen Kirche, mit der Weiterbildung und Verbildung der Dogmen im Katholizismus, endlich mit ihrer Sichtung und Umgestaltung durch den Protestantismus zu tun haben. Ihren natürlichen Abschluß findet jede dieser Perioden wieder in den normativen Bekenntnissen der kirchlichen Gemeinschaften. Sofern sich die Lehrentwicklung bis in die Gegenwart fortsetzt, aber noch nicht zu einem normativen Abschluß in formulierten Bekenntnissen geführt hat, wie dies in der lutherischen Kirche seit der Konkordienformel, in der reformierten seit den Synoden von Dortrecht und Westminster der Fall ist, gehört sie nicht der Dogmengeschichte, sondern der Geschichte der Theologie an.

§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte.

F. Ch. Baur *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung* 1852; F. Loofs Art. *Dogmengeschichte* H. R. E. IV *S.* 752—764.

Die Dogmengeschichte als wissenschaftliche Disziplin ist erst mit dem Zweifel an der unbedingten Zuverlässigkeit des orthodoxen Systems ins Leben getreten. Ehe dieses Vertrauen im 18. Jahrhundert durch Pietismus und Aufklärung erschüttert wurde, nahm die Kirche keinen Anlaß, die Dogmen, die sie ihren Gemeindegliedern einzuschärfen sich bemühte, auf ihren Ursprung hin zu untersuchen.

1. Das Mittelalter begnügte sich damit, vom Dogma anzunehmen, daß es überall, immer und von allen geglaubt sei. Es galt als Gemeingut aller Frommen, das sich wohl wie der menschliche Körper entfalten, das auch besser angeeignet werden kann, das aber keine Veränderungen zuläßt oder je erfahren hat. Von diesem Standpunkt aus hat die römische Kirche der dogmengeschichtlichen Forschung von jeher eher Mißtrauen als Förderung entgegengebracht. Eine vorwiegend von Protestanten gepflegte Disziplin, die den Schleier von dem menschlichen Ursprunge der Dogmen hinwegzieht, erscheint auch in der Gegenwart noch ihren offiziellen Kreisen verdächtig.

2. Die Reformatoren wiesen dagegen von Anfang an auf den unterschiedlichen Wert der Dogmen wie auf Wandlungen und Entwicklungen bei ihrer Entstehung hin.

Selbst im Dogma der alten Kirche sah Melanchthon geradezu eine Trübung des biblischen Christentums durch den Platonismus. Freilich trat diese Einsicht rasch wieder hinter der während des ganzen 16. und 17. Jahrhunderts festgehaltenen Meinung zurück, daß zwar das Mittelalter eine Abirrung bedeute, daß aber das Dogma der alten Kirche sich mit dem Evangelium decke und jetzt jedenfalls in der reinen Lehre der Reformation erneuert sei[1]).

Nur Gottfried Arnold (*Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* 1699f.) betonte trotzdem den menschlichen und darum irrtumsfähigen Faktor in der Orthodoxie.

3. Die Aufklärung sah im Dogma ein historisches Problem und sprach ihm zugleich um seiner Veränderlichkeit willen eine dauernde Autorität ab.

Anregend wirkte vor allem J. S. Semler durch seine *Einleitung zu* S. J. Baumgartens *Evangelischer Glaubenslehre* 1759 und seine *Geschichte der Glaubenslehre* in Baumgartens *Untersuchung theologischer Streitigkeiten* 3 Tle. 1762—64. Im Geiste der Aufklärung schrieb S. G. Lange seine *Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche* I 1796. Danach wurde das Christentum frühe teils in bester Absicht, teils aus Fahrlässigkeit oder Tendenz mit allerlei Zusätzen beschwert, die mit den Anschauungen seines Stifters nicht selten unvereinbar sind. „So sollte es nicht sein". Lange kommt nur bis Irenäus. Erst W. Münscher wurde der Vater der Dogmengeschichte durch sein *Handbuch der christlichen DG.* 4 Bde. 1797—1809 und das *Lehrbuch der christlichen DG.* 1811 ff., 3. Aufl. von D. v. Coelln und G. Neudecker 1832—1838. Großer Stoffbeherrschung stehen mangelhafte Begrenzung des Begriffs Dogma und Unsicherheit in der historischen Methode gegenüber. Sein Pragmatismus sieht

[1]) *Melanchthon Loci communes* ed. Plitt-Kolde[3] 1900, p. 65: Ita statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam christiana doctrina labefactata est. Ita factum est, ut praeter canonicas scripturas nullae sint in ecclesia sincerae literae. Redolet philosophiam, quidquid omnino commentariis proditum est.

die Dogmen oft ebenso schnell wechseln als „die Moden der Frauenzimmer". Die Supranaturalisten F. Münter (*Handbuch der ältesten christlichen DG.*, herausg. von G. Ewers 1802—1804) und J. Ch. W. Augusti (*Lehrbuch der christlichen DG.* 1805,[4] 1835) blieben ohne Einfluß.

4. Das mit Schleiermacher erwachte kirchliche Verständnis spiegelt sich in einer Reihe von Arbeiten wieder, die inbezug auf die Entwicklung der Dogmen inmitten des Wechsels der Meinungen das neue religiöse Leben als das Dauernde betonen.

A. Neander *Christliche DG.* herausg. von J. L. Jacobi 1857; L. F. O. Baumgarten-Crusius *Lehrbuch der christlichen DG.* 1832; *Compendium der christlichen DG.* 1840—1846; J. G. V. Engelhardt *DG.* 1839; K. R. Hagenbach *Lehrbuch der DG.* 1840, 6. Aufl. bearbeitet von K. Benrath 1888.

5. Einen wirklichen Fortschritt brachte der Dogmengeschichte aber erst die Geschichtsauffassung Hegels.

In ihrem Sinne hat F. Ch. Baur (*Lehrbuch der christlichen DG.* 1847,[3] 1867; *Vorlesungen über die christliche DG.*, herausg. von F. Baur 3 Bde. 1865—67) darauf hingewiesen, wie hinter den Einzelerscheinungen überall die großen allgemeinen Motive stehen. In den Bildungen wie Mißbildungen der Dogmengeschichte entwickelt sich die Idee des Christentums mit innerer Notwendigkeit. Auch Ph. Marheineke (*Christliche DG.*, herausg. von S. Matthies und W. Vatke 1849) und F. K. Meier (*Lehrbuch der DG.* 1840, 2. Aufl. von G. Baur 1857) stehen unter Hegelschem Einfluß.

Dagegen hat J. C. L. Gieseler (*Lehrbuch der Kirchengeschichte* VI. Bd., herausg. von E. R. Redepenning 1855) unabhängig von besonderen Schulbeziehungen die allgemeinen Fortschritte der historischen Forschung sich für seine historisch-genetische Darstellung zunutze gemacht und F. Nitzsch in seinem unvollendet gebliebenen *Grundriß der christlichen DG.* I. Tl. (patristische Periode) 1870 den Stoff selbständig zu gruppieren gesucht.

6. Eine Abhängigkeit von Hegel begegnet auch bei der Gruppe der konfessionellen Lutheraner.

Th. Kliefoth (*Einleitung in die DG.* 1839), zugleich von Schleiermacher beeinflußt, sieht in der Dogmengeschichte die organische Selbstentfaltung der der Kirche innewohnenden Wahrheit. Gottfr. Thomasius (*Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs* 2 Bde 1874—76, 2. Aufl. von N. Bonwetsch und R. Seeberg 1886—1889) läßt den kirchlichen Lehrbegriff, der von der Offenbarungswahrheit der hl. Schrift ausgeht, den Abschluß seiner geradlinigen Entwicklung im lutherischen Lehrbegriff finden. Dabei ist die sichere Unterscheidung zwischen Lehrbegriff und Lehrmeinung ein Vorzug dieses auch methodisch ausgezeichneten Werkes. Noch gehören hierher Heinr. Schmid (*Lehrbuch der DG.* 1860, 4. Aufl. von Alb. Hauck 1887) und K. Fr. A. Kahnis (*Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt* 1864).

7. Angeregt durch die historischen Arbeiten Albr. Ritschls, gab Ad. Harnack (*Lehrbuch der DG.* 3 Bde. 1886—90, [4] 1909/10; *Grundriß der DG.* 1889, [4] 1906) der Dogmengeschichte eine völlig neue Gestalt.

Neben der inneren Entwicklung des Dogmas treten die zeitgeschichtlichen Einflüsse von Personen, Zuständen und Ereignissen kräftig hervor.

Harnack sieht im Dogma der alten Kirche als dem Dogma schlechthin „eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums". Um das Jahr 300 in der Hauptsache fertig, gelangte es im 4. und 5. Jahrhundert zu kirchlicher Anerkennung, erfuhr in der griechischen Kirche bis zum Bilderstreite eine entsprechende Weiterbildung, ging unter Modifikationen ins Abendland über und wurde mit Abstrichen und Zutaten sogar von den Reformatoren übernommen, muß aber in der Gegenwart als veraltet gelten. Somit bietet die Harnacksche Dogmengeschichte vorzugsweise eine Darstellung von der Entstehung des Dogmas und eine Kritik seines Wertes.

8. F. Loofs (*Leitfaden zum Studium der DG.* 1889,[4] 1906) und R. Seeberg (*Lehrbuch der DG.* 2 Tle. 1895—98, [2] 1908 ff.; *Grundriß der DG.* 1901, [3] 1910) führen dagegen die Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs bis auf die letzten Dogmen im Protestantismus und Katholizismus fort. Daneben lassen beide, wenngleich in verschiedenem Maße, die äußeren Faktoren bei der Dogmenbildung zu ihrem Rechte kommen. Der Dogmengeschichte des Mittelalters schenkt Seeberg hier wie in seiner *Theologie des Johannes Duns Scotus* (1900) besondere Beachtung. A. Dorner (*Grundriß der DG.* 1899) faßt die Dogmengeschichte als „Geschichte des christlichen Erkennens" auf. Durch übersichtliche Klarheit ausgezeichnet ist der *Grundriß der DG.* von G. N. Bonwetsch 1909.

9. Von den Arbeiten katholischer Theologen sind zu nennen J. Schwane *DG. der vornicänischen, der patristischen, der mittleren und der neueren Zeit* 4 Bde 1862—1890, [2] 1892 ff.; J. Bach *Die DG. des M. A.* 2 Bde 1873—1875 und bes. J. Tixeront *Histoire des Dogmes* 2 T. Paris 1905—09.

10. Ein brauchbares Hilfsmittel ist: *Dogmengeschichtliches Lesebuch.* In Verbindung mit Joh. Jüngst herausg. von Heinr. Rinn 1910.

Geschichtliche Voraussetzungen.

§ 3. Heidnische Philosophie und Religiosität.

E. Zeller *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I[5] 1892. II[4] 1889. III[4] 1909; Überweg-Heinze *Grundriß der Geschichte der Philosophie*[10] 1909; W. Windelband *Geschichte der alten Philosophie*[2] 1894; O. Pfleiderer *Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie* 1904; G. Anrich *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum* 1894; G. Wobbermin *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* 1896; A. Harnack *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.* 1902,[2] 1906.

Wenngleich das Christentum in dem Leben Jesu und in der Lehrwirksamkeit seiner Apostel wurzelt, so sind doch für seine Entwicklung die griechisch-römische Welt, innerhalb deren es sich ausbreitete, und die jüdische Tradition, unter der seine ersten Bekenner standen, von nicht zu unterschätzender Bedeutung geworden. Dies gilt insbesondere von der christlichen Lehrbildung.

1. Die Aufmerksamkeit der griechischen Philosophie galt zunächst, wenn man von den Erlösungsgedanken der Orphiker (7.—2. Jahrh.) und den nahe verwandten Anregungen des Pythagoras (6. Jahrh.) absieht, so gut wie ausschließlich dem Welterkennen. Erst mit Sokrates tritt das Interesse an den ethischen Fragen in den Vordergrund. Dagegen ist die Philosophie seines Schülers Plato schon vorwiegend religiös beeinflußt.

Plato sieht in den Einzelwesen nur Abschattungen der ewigen Ideen. Wirklichkeit hat nur diese rein geistige Welt; von ihr wissen wir, während wir uns die sinnlichen Dinge, die zwischen Sein und Nichtsein schweben, nur vorstellen können. Aber auch die sinnliche Welt muß einen persönlichen Urheber gehabt haben. Die Idee des Guten wurde zum Weltbildner; das Gute ist der Grund alles Seins. Der „Schöpfer und Vater dieses Alls" hat gütig und neidlos aus der ungeordneten, chaotisch wogenden Materie das Weltall gebildet, die schönste aller Welten geschaffen. Aus Unteilbar-Ewigem und Teilbarem formte er die Weltseele und vereinigte mit ihr den aus den Elementen gebildeten Weltkörper. Insofern die Weltseele die göttliche Vernunft in sich trägt, wird die Welt zum Abbild Gottes selbst. Mit der Welt entstanden die Gestirne, lebendige Wesen, Untergötter, denen Gott die Bildung der sterblichen Seelen zuwies. Diese vollzog sich analog der Weltbildung; der göttliche Teil der menschlichen Seele, in den Kerker des Leibes eingeschlossen, verband sich hier mit den niederen Seelenkräften. Die Erschaffung des Menschen kommt also einem Herabsinken der präexistenten Seele gleich. Diese kann darum in der vergänglichen und unvollkommenen Welt nicht ihre Heimat sehen; sie muß sich beeilen, wieder frei zu werden; sie erreicht dieses Ziel und damit einen Vorschmack der Seligkeit durch ein reines und vernunftgemäßes Leben und im Anschauen der Welt der Ideen. Also die irdische Welt ein Abbild des Höchsten, die Seele göttlichen Ursprungs, die Rückkehr zum Ewigen des Menschen Bestimmung: religiöse Gedanken, die der Menschheit nie wieder verloren gegangen sind.

Einen durchaus anderen Weg schlug Aristoteles ein. Das, worauf es ihm ankam, war die Betrachtung der Natur.

Er sah die Welt in einer fortdauernden Entwicklung begriffen, derart, daß der Stoff seine Wirklichkeit immer erst durch die Form empfängt, um dann wiederum einer höheren Form als Stoff zu einer höheren Gestaltung zu dienen. Die erste Form ist der göttliche Geist, der stets Bewegende und selbst Unbewegte, die reine Aktualität. Dieser rein abstrakte Gottesbegriff ist für die philosophische Herausgestaltung des Monotheismus wichtig geworden, aber der religiöse Charakter tritt in der Philosophie des Aristoteles völlig zurück.

2. Die eigentliche Modephilosophie der Kaiserzeit wurde aber der Stoizismus. Sein religiöser Gehalt empfahl ihn wie den Platonismus weiten Kreisen. Vertreten wird er im 1. Jahrhundert von Seneca und Epiktet, im 2. Jahrhundert von dem in seinen *Meditationen* von Epiktet abhängigen Kaiser Marc Aurel.

Die Lehre der Stoiker ist, scheinbar ein Rückschritt, Materialismus und konsequenter Pantheismus. Alles Wirkliche ist materiell; auch die Kraft nur ein feinerer Stoff, der den gröberen Stoff gestaltet und belebt.

Die Kraft, die das Weltganze bildet und durchwaltet, ist die Gottheit; ihr Dasein als das eines denkenden Geistes beweist sich aus der Vollkommenheit der Welt. Die Gottheit ist Pneuma, bildnerisches Feuer, feuerartige Materie; sie durchdringt das All mit ihrer Glut, als seine Seele, seine Vernunft. Dieses göttliche Feuer wandelt sich in die Elemente, die dichteren, Erde und Wasser, und die feineren, Luft und Feuer. Die in ihm enthaltenen Keimformen schließen alle weitere Entwicklung keimartig in sich. Alle Dinge kehren schließlich mit dem Weltbrande in die Gottheit zurück, um aus ihr immer wieder neu hervorzugehen. Somit entwickelt sich alles mit absoluter Notwendigkeit, die Verhängnis ist und zugleich Vorsehung. Ihr kann sich deshalb der Mensch getrost anvertrauen; denn auch die Übel dienen einem notwendigen Zweck. Auch die menschliche Seele ist ein Teil der Gottheit; sie überdauert den Leib, ist aber doch nicht unvergänglich. Walten also in der ganzen Welt die Kräfte der göttlichen Vernunft, so haben auch die Volksreligionen ihre Bedeutung. Nur haben die Stoiker die mythologischen Vorgänge allegorisch als Naturereignisse oder sittliche Ideen erklärt. Vor allem aber bemißt sich darnach die sittliche Aufgabe. Das Gute ist dem Menschen von Natur eingepflanzt; daraus erwächst ihm die Pflicht, naturgemäß zu leben, d. h. seinen Willen mit der die Welt durchdringenden Vernunft, mit dem göttlichen Willen, in Übereinstimmung zu bringen. Da weiter die im Menschen wohnende Vernunft aus ihm heraustritt und sich in Worten äußert, so gehört zum naturgemäßen Leben des Menschen die praktische Tätigkeit. Tugendhaft sein heißt auf Weisheit hinstreben. Dagegen hat die Lust, auch wo es sich um ihre feinsten Formen, wie etwa um wissenschaftliche Forschungsarbeit, handelt, mit der Tugend nichts zu tun. Wer von der praktischen Betätigung abweicht, gerät vielmehr in die Affekte, deren Niederkämpfung durch Ertragen und Entsagen doch gerade wieder Tugend ist und die Glückseligkeit verbürgt. Dazu hat die Betätigung des Menschen der Gemeinschaft im weitesten Sinne zu gelten, dem Weltstaat, dem Weltbürgertum, der allgemeinen Menschenliebe. Denn alle Menschen sind durch den gemeinsamen Gottesgeist miteinander verbunden, sind Brüder, die allesamt Gott zum Vater haben.

Gerade diese praktischen Gesichtspunkte begegnen in bevorzugter Weise bei Seneca und Epiktet. Die Erörterungen über das, was Gott ist, treten zurück; der Vorsehungsglaube und das Bewußtsein von der Freiheit des Menschen stehn im Vordergrunde. Mit Wärme wird die göttliche Fürsorge für den einzelnen wie für die Gesamtheit gepriesen, und ebenso die Menschheit mit Ernst ermahnt, sich nicht durch Sinnlichkeit oder durch Außendinge hemmen zu lassen. Das Mittel gegen das Anheimfallen an die Sünde ist die Erkenntnis des Guten, die den Willen stärkt und zum naturgemäßen Leben verhilft. Wer also seine Vernunft gebraucht und die Sinnlichkeit vermeidet, der vermag sich selbst zu erlösen. Die Pflicht, an dem Platze, der jedem im Universum angewiesen ist, tatkräftig einzustehen, ist Pflicht gegen die Gottheit. Sie wird vom späteren Stoizismus kräftig eingeschärft. Dagegen tritt der auch in der Konsequenz des Stoizismus liegende Pessimismus, der im Menschenleben ein

durchaus unerfreuliches Drama sieht, deshalb vom unvollkommenen Durchschnittsmenschen nur das Pflichtmäßige erwartet und dem Weisen die Enthaltung von allen bindenden Verhältnissen wie der Ehe empfiehlt, sehr zurück. Jedenfalls hat der Stoizismus die Sehnsucht nach Gott und nach Erlösung gesteigert und die religiöse Stimmung der Zeit vertieft, indem er ihr einen mehr persönlichen Charakter verlieh. Zahlreiche Bestandteile des Stoizismus sind modifiziert in das Christentum übergegangen.

Gleichzeitig hatte auch die Skepsis die Gleichgiltigkeit gegen alles Theoretische gelehrt. So schien der Wert der Philosophie vorwiegend in der Vorbereitung für das praktische Leben, vor allem in der Übermittlung einer der Vernunft entsprechenden sittlich-religiösen Überzeugung zu bestehen. Und der Eklektizismus führte, zumal auf römischem Boden, zu einer Popularphilosophie, die dem Götterglauben kühl, wenngleich nicht ablehnend, gegenüberstand und einem allgemeinen Moralismus das Wort redete. Der Glaube an das Dasein Gottes, an die Unsterblichkeit der Seele, an die Willensfreiheit ist dem Menschen angeboren.

3. Hand in Hand mit diesen philosophischen Einwirkungen macht sich auf religiösem Gebiete in der griechisch-römischen Welt eine erhöhte Temperatur geltend, die alle Stände ergreift und bis in das 3. Jahrhundert zunimmt. Sie kam zunächst den einzelnen nationalen Gottheiten und Kulten zugute, die zu konservieren sich die Kaiser seit Augustus angelegen sein ließen. Die geänderte Staatsverfassung fügte bald als entsprechende Form der Staatsreligion den Kaiserkult hinzu. Jedenfalls gehörte zur Gottesfurcht die offenkundige Teilnahme an den Zeremonien sowohl der altbekannten wie der bisher fremden und nunmehr aus dem Orient eingeführten Gottheiten. Denn auch im religiösen Leben hatte der lebhafte Verkehr jede Abgeschlossenheit aufgehoben. Damit kam es aber zu einem Synkretismus, der die religiösen Formen mischte und an allem, was fromm war, gleichen Gefallen fand, zu gleicher Zeit freilich auch diese religiösen Formen selbst entwertete. Die verschiedenen Erscheinungen des Polytheismus wuchsen zu einer Einheit zusammen, die Göttermischung führte folgerichtig zum Monotheismus. Gleichzeitig nimmt die Frömmigkeit einen subjektiven, individuellen Charakter an. Die Seele leidet unter der Ungewißheit ihres Ursprungs und ihres Zieles. Die Fragen nach der Entstehung der Welt, dem Ursprung des Bösen, der menschlichen Freiheit, dem Ausgang aller Dinge werden zu Fragen des religiösen Lebens. Vielfach knüpft das religiöse Bedürfnis an den frommen Namen

des Pythagoras an, indem es dessen Vorschriften und Einrichtungen weiter führt. Spekulative Systeme, die in bunter mythologischer Mischung die Probleme Gott, Welt und Seele zu lösen sich anheischig machen, suchen der Unruhe zu wehren. Mit ihnen verbindet sich eine Welt von Mysterien, deren Absicht darin besteht, den Menschen zu reinigen und ihn eins mit der Gottheit werden zu lassen. Die leidenschaftliche Sehnsucht nach Rettung und Erlösung von den Banden dieser Welt ist das Ergebnis aller derartigen Veranstaltungen.

§ 4. Das Judentum.

E. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[4] 3 Bde 1901—09; J. Wellhausen *Israelitische und jüdische Geschichte*[5] 1904; A. Schlatter *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*[2] 1906; *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch 1899—1900, F. Weber *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*[2] 1897; W. Bousset *Die Religion des Judentums im NTlichen Zeitalter*[2] 1906; P. Volz *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* 1903.

1. Seit dem Verschwinden des lebendigen Prophetenwortes gewinnt das Gesetz für Israel eine gesteigerte Bedeutung. In seinem Besitze fühlt sich Israel sicher und stolz; inmitten von Gottes Gemeinde herrscht es allein; nach ihm richten sich Tempelkult, Rechtszustand, bürgerliches Leben. Durch das Gesetz blieb Israel trotz aller politischen Abhängigkeit eine selbständige Nation; denn es sperrte Israel vor den Einflüssen der griechischen Völkerwelt ab und verlieh ihm einen leicht erkennbaren Vorzug vor allen Heiden. Dessen ist sich der jüdische Fromme bewußt; er eifert um das Gesetz. Um es genau befolgen zu können, widmet er seinen einzelnen Bestimmungen eine sorgfältige Auslegung. Diese aus den Überlieferungen zahlreicher Gesetzesexegeten sich zusammensetzende Halacha verändert geradezu die Stellung des jüdischen Gesetzes, das mehr und mehr als Selbstzweck zwischen Israel und seinen Gott tritt. Aus dem rein persönlichen Verhältnis des Dankes und des Vertrauens, in dem Israel früher zu Gott gestanden hatte, entwickelt sich das der peinlich durchgeführten Leistung im einzelnen, die ihrerseits auf einen entsprechenden Gotteslohn wartet. Wer fromm sein will, muß darum ein Kenner des Gesetzes sein; umgekehrt wird der gesetzeskundige Rabbi der eigentliche Führer und Berater seines Volkes. Die Synagogen treten vor den Tempel wie das Gesetz vor den Kultus. Träger dieser Anschauung sind vorzugsweise die Pharisäer.

In der Pflege und Beobachtung des Gesetzes allen vorangehend, genießen sie deshalb die höchste Popularität; aber sie erreichen nur eine Heiligkeit ohne Sittlichkeit.

Ihre entschlossenen Gegner sind die Sadduzäer.

Aus den hohenpriesterlichen Geschlechtern hervorgegangen, bilden sie die höhere Gesellschaftsschicht. In weltmännischer Aufgeklärtheit lassen sie wohl das mosaische Gesetz im engeren Sinne gelten, wollen aber alle Fragen des bürgerlichen Lebens unter vernünftigen, praktischen Gesichtspunkten geregelt wissen und stehen, während sie in der Aufnahme heidnischer Anschauungen wenig skrupulös sind, den Jenseitshoffnungen kühl gegenüber.

Neben diesen Hauptgruppen begegnet auch eine kleine Schar von Frommen, die im Stillen auf den Messias als den Trost Israels warten.

Wichtiger für die christliche Entwicklung waren indessen die Kreise frommer Individualisten, die aller religiösen Vermittelung in Kultus und Zeremonien ruhig gegenüberstehen, weil ihnen ihr religiöses Innenleben bereits Seligkeit genug bietet.

Auch sie leben in der Hoffnung auf das Kommen des Messias, der als Sohn Gottes, als Menschensohn, als Präexistenter eingeführt wird. Diese Mystiker kommen geradezu als Vorläufer oder Parallelen des jungen Christentums in Betracht. Ihre apokalyptischen Schriften haben frühe den Christen als Erbauungsliteratur gedient, werden von diesen zitiert, so im Judasbrief v. 9 und 14, auch umgearbeitet und interpoliert, und haben der christlichen Spekulation im Johannesevangelium und auch bei Paulus vorgearbeitet. Die wichtigsten sind das *Buch Henoch*, die *Psalmen Salomos*, die *Himmelfahrt Moses*, die *Apokalypse des Baruch*, das *4. Buch Esra*, die *Testamente der zwölf Patriarchen*, die jüngst entdeckten *Oden Salomos*.

Ein fremder Einschlag, der sich am meisten mit der pythagoreischen Richtung der Griechen berührt (Schürer), macht sich bei den Essenern oder Essäern, d. h. Frommen geltend.

Sie hatten mit den Pharisäern den Eifer für das Gesetz, besonders für die Reinigungsbestimmungen und die Sabbatsfeier, gemein. Aber die Rückkehr zu der Einfachheit der Natur und der natürlichen Ordnungen gab ihrer Gemeinschaft ein besonderes Gepräge. Sie wohnten innerhalb Palästinas in klösterlichen Behausungen oder in ländlichen Kolonien. Noviziat, Gehorsam gegen die Oberen, Geheimhaltung der Ordensangelegenheiten, Ehelosigkeit, Gütergemeinschaft, eine feste Regel für Fasten, Arbeiten und religiöse Übungen hatten sie mit den mittelalterlichen Orden gemein. Dagegen sind ihnen eigentümlich in der Richtung auf die Sonne gesprochene Gebete, zahlreiche Waschungen, umständliche Zeremonien bei den Mahlzeiten.

2. Die eigentliche Bedeutung des Judentums für die christliche Kirche beruht indessen nicht auf Palästina, sondern auf der den religiösen Einwirkungen der heidnischen Umgebung weit offenstehenden jüdischen Diaspora.

Zahlreiche Synagogen (vgl. Act. 2, 5—11. 6, 9) sorgten zwar dafür, daß der Jude überall sein Gesetz kennen lernte und daß er sich durch dessen Befolgung wie durch den hochgehaltenen Monotheismus von der Heidenwelt scharf abhob. Auch prägte sich dieser Sondergeist ebensowohl

in einer eigenartigen Gemeindeverfassung wie in eifriger Proselytenmacherei (Matth. 23, 15) aus. Obendrein wurden die Diasporajuden von der Heidenwelt weder in ihrem Kultus noch in ihrer Sabbatsfeier gestört. Gleichwohl mußte der Diasporajude in steigendem Maße dem hellenischen Geiste Zugeständnisse machen. Schon daß das Alte Testament in griechischer Übersetzung vorlag, brachte jüdische und griechische Denkweise miteinander in Berührung. Dazu machte die Umgebung eine genaue Beobachtung von Reinigungs- und Speisevorschriften fast unmöglich. Um solchen Unbequemlichkeiten zu entgehen, beschränkt sich der Jude in der Diaspora neben dem Monotheismus auf die allgemeinen sittlichen Anschauungen. Ihnen gegenüber erscheinen die Ritualgesetze als überwundener Standpunkt und werden deshalb durch allegorische Auslegung außer Wirksamkeit gesetzt.

Dieses Judentum der Diaspora lebt in einer sittlich-religiösen Atmosphäre, die sich mit den Anschauungen der besseren Heiden nahe berührt und darum einen Gedankenaustausch zwischen den beiden sonst schroff getrennten Welten schafft. Infolge davon nimmt besonders in Ägypten der Diasporajude die griechische Philosophie in seinen Interessenkreis auf.

Spuren einer Verbindung von griechischer Spekulation mit jüdischem Offenbarungsglauben lassen sich schon bei Aristobul (ca. 150 v. Chr.) nachweisen; ihn zitieren noch die christlichen Theologen des 3. und 4. Jahrh.

Nicht minder wurde die Weisheit Salomos von den alten Christen gelesen. Ihr Verfasser sieht in der Weisheit geradezu eine selbständige Hypostase neben Gott; sie ist ihm ein Hauch aus Gottes Kraft, ein lauterer Ausfluß aus des Allmächtigen Herrlichkeit, ein Abglanz des ewigen Lichtes; in Gottes Einsichten eingeweiht, wird sie fähig aus seinen Plänen diejenigen auszuwählen, die zur Ausführung kommen sollen. So vermittelt sie zwischen Gott und der Welt nach Art des die Welt durchdringenden Weltgeistes der Stoiker. Ein anderes Mal führt der Verfasser auch „das allmächtige Wort Gottes" in einer der Hypostasierung sehr ähnlichen Weise ein.

Diese griechisch-jüdische Philosophie erreichte ihren Höhepunkt in dem Alexandriner Philo, dem Zeitgenossen Jesu.

Unter seinen zahlreichen Schriften (ed. Th. Mangey 2 Bde. 1742; L. Cohn und P. Wendland Bd. I—V 1896ff.) gehören u. a. hierher *Sacrarum legum allegoriarum libri (Νόμων ἱερῶν ἀλληγοριαι)* und *Quis rerum divinarum haeres sit (Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος)*. Vgl. Schürer a. a. O. III (4), S. 633—716.

Als jüdischer Exeget sucht Philo den verborgenen Sinn der von Gott inspirierten biblischen Schriften zu gewinnen, aber was er mit Hilfe der allegorischen Auslegung dem Alten Testament entnimmt, ist in der Hauptsache nur griechische Weltweisheit.

Bei seinem durchaus abstrakten Gottesbegriff drückt ihn der Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Materie. Den Ausgleich findet sein religiöses Verlangen in geistigen Mittelwesen nach Art der platonischen Ideen oder der göttlichen Kräfte bei den Stoikern, die, bald als Gottes erstgeschaffene Kreaturen, bald als ewige Kräfte in Gott selbst gedacht, ebensowohl pluralisch auftreten, wie sie wieder zur Idee aller Ideen, dem

göttlichen Logos, zusammengefaßt erscheinen. Dieser Logos war das Organ der Weltschöpfung, auch vermittelt er dauernd zwischen Gott und der Welt. Des Menschen Seele stammt aus Gott, ist aber vor der Zeit gefallen; der Leib, in den sie wie im Kerker eingeschlossen ist, bietet ihr Anlaß zu Sünde und Übel. Dieser dualistischen Auffassung entsprechend fordert Philo als oberste Pflicht vom Menschen die Überwindung der Sinnlichkeit und die Unterdrückung der Affekte. Indessen bedarf der Mensch zu dieser wahren Sittlichkeit des Beistandes Gottes. Und wie er in die Sinnlichkeit durch den Abfall von Gott geraten ist, so gilt als höchstes Ziel seines Strebens das Anschauen Gottes. Bei Philo gipfelt die Frömmigkeit in der Ekstase; diese höchste Glückseligkeit ist dem Tugendhaften schon auf Erden möglich. Bei aller Berührung mit Stoizismus und Platonismus bildet die Art, wie Philo den Menschen zu Gott in Beziehung treten läßt, einen echt jüdischen Kern in seiner Philosophie.

Was Philo wünschte, auf Hellenentum und Judentum einzuwirken, hat er nicht erreicht. Um so größer wurde sein Einfluß auf die Entwicklung des christlichen Dogmas bis tief hinein in die Reihen der griechischen Theologie.

§ 5. Jesus und die urchristliche Verkündigung.

B. Weiss *Lehrbuch der biblischen Theologie des NTs*[7] 1903; W. Beyschlag *NTliche Theologie* 2 Bde 1891, 1892; H. J. Holtzmann *Lehrbuch der NTlichen Theologie* 2 Bde 1897, 2. Aufl. von A. Jülicher und W. Bauer 1910, 1911; O. Pfleiderer *Das Urchristentum* 2 Bde[2] 1902; G. Heinrici *Das Urchristentum* 1902; P. Wernle *Die Anfänge unserer Religion*[2] 1904; E. v. Dobschütz *Probleme des apostolischen Zeitalters* 1904; P. Feine *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus* 1899; *Jesus Christus und Paulus* 1902; *Theologie des NTs*[2] 1911. A. Seeberg *Der Katechismus der Urchristenheit* 1903; *Das Evangelium Christi* 1905; R. Seeberg *Aus Religion und Geschichte* 1906, I S. 1—144.

Die Anfänge der dogmengeschichtlichen Entwicklung beruhen auf dem Zeugnis der Apostel von Jesus und auf dem, was aus der apostolischen Predigt in das Glaubensleben der ersten christlichen Gemeinden übergegangen ist. Was Jesus selbst gelehrt hat, wissen wir nur aus den Berichten seiner Jünger, bei denen wir darum von vornherein mit eigenen Zutaten rechnen müssen. Wichtiger aber als Jesu Lehre war überhaupt der Eindruck, den Jesu Persönlichkeit, seine Taten und Leiden, bei der darauffolgenden Generation hinterlassen hatten.

Jesus hatte sich selbst als den im Alten Testament verheißenen Messias eingeführt; mit seinem Kommen ist das Gottesreich zur Wirklichkeit geworden; es gehört nicht mehr bloß der Zukunft an. Infolge dieses Anspruches tritt Jesus in scharfen Gegensatz zum Judentum seiner Zeit. Zugleich lehnt er eine Gesetzesbeobachtung wie diejenige der Pharisäer heftig ab. Er greift dagegen auf die Auffassung vom Gesetze zurück, wie sie den Propheten eigen gewesen war, auf das Gesetz als einheitliche, den Willen des Menschen bestimmende sittliche Größe. Nicht die peinliche Befolgung zahlreicher Einzelbestimmungen, sondern eine Gerechtigkeit,

die in gottwohlgefälliger, frommer Gesinnung zum Ausdruck kommt, erschließt den Eintritt in das Reich Gottes. Aber auch diese fromme Gesinnung verleiht keinen Rechtsanspruch, sondern Gott handelt nach freiem Ermessen. Zu dieser selbständigen Auffassung vom Gesetz weiß sich Jesus als Messias berechtigt. Von Gott gesandt, lehrt er seine Jünger den Willen Gottes und verwirklicht ihn selbst in seiner Lebensarbeit. Alles was wir von Gott wissen und an Gott haben, wird uns durch Jesus vermittelt. Er selbst ist sich bewußt, mit Gott aufs engste zusammenzugehören. Gott hat ihm die volle Herrschaft über die Menschen schon jetzt zugewiesen; unter ihr haben sie ein neues geistliches Leben. Daran darf auch sein Tod nicht irre machen; denn in dieser freiwilligen Hingabe findet sein der Menschheit gewidmeter Dienst einen von Gott gewollten Abschluß. In seinem Tode liegt etwas, das den Menschen zugute kommt (Matth. 20, 28) und zugleich ein dauerndes Verhältnis, einen neuen Bund zwischen Christus und ihnen begründet (Matth. 26, 28). In diesem neuen Bunde finden seine Jünger Vergebung der Sünden und dauernde Gemeinschaft mit Gott. So fließen für das Empfinden seiner Gläubigen der geschichtliche Messias und der erhöhte Herr mehr und mehr zusammen.

Die Kraft dieser neuen Gemeinschaft hat auch Paulus an sich erfahren.

Christus bot ihm, was das Gesetz ihm zu geben nicht vermocht hatte. Darum erscheint ihm Christus als der über alles Erhabene, als der Herr, von dem die Menschheit das Heil empfängt (Röm. 10, 13). Er hat das Sein bei Gott verlassen, ist Mensch geworden und hat während seines ganzen Lebens und bis in den Kreuzestod hinein einen vollkommenen Gehorsam bewiesen (Phil. 2, 6—11). So wurde er der zweite Adam, der Anfänger einer neuen Menschheit. Wie alles durch ihn geschaffen ist, so regiert er als ihr Haupt die Welt und die Kirche. In den Gläubigen herrscht die Überzeugung, daß der Auferstandene lebt und zum Herrn erhoben ist, und daß er als solcher wiederkommen wird, um das in Aussicht gestellte Gottesreich nunmehr zu verwirklichen (1. Kor. 15, 17; 12, 3; 1. Thess. 4, 13—17). Dies vermag er als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, als der vor aller Kreatur Gezeugte (Kol. 1, 15). Ihn ruft darum die Gemeinde an. Durch Adams Fall war der Wille des Menschen in Schuld geraten und der Macht der Sünde unterworfen. Christus hat mit seinem Tod unsere Sünde vor Gott gesühnt (Röm. 3, 25). Somit wird jeder, der durch den Glauben mit ihm in Gemeinschaft tritt, durch ihn der Vergebung der Sünden und eines neuen geistigen Lebens teilhaftig. In dieser Gemeinschaft schwindet zugleich jeder Unterschied von Jude und Grieche (Kol. 3, 11).

„Was Johannes erzählt, ist wirkliche Geschichte, aber es ist Geschichte in religiöser Beleuchtung“ (R. Seeberg). Das vierte Evangelium verknüpft die religiösen Erfahrungen von mehr als einem halben Jahrhundert mit dem Jesus der Geschichte; alle Geistesoffenbarung geht allein auf ihn zurück; in ihm ist das Wort Fleisch geworden.

Eine bestimmte Lehre von Christus hat es demnach in den Urgemeinden nicht gegeben. Es genügte den ersten Christen die Gewißheit, daß Jesus Christus in ihrer Mitte herrsche und daß jeder Einzelne sein neues Leben den von Christus ausgehenden

Geisteskräften verdanke. Daneben traten noch andere Gesichtspunkte in den Vordergrund: die Überwindung heidnischer Denkweise und Gepflogenheiten, die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi. Auch äußere Ordnungen und Einrichtungen werden im Interesse der Erziehung und Ausbreitung bald nötig. In Taufe und Abendmahlsfeier, die beide auf Jesu Wort und Vorbild zurückgingen und feste Formen annahmen, besaßen die Gemeinden ein sichtbares Band. Allmählich bilden sich apostolische Überlieferungen heraus, die auf Autorität Anspruch erheben; eine solche liegt in der Anwendung der dreiteiligen Formel bei der Taufe (Matth. 28, 19) vor. Auch sonst zeigen sich Ansätze von Lehrformeln, sowie von Tugend- und Lasterverzeichnissen für den Katechumenenunterricht. Und ebenso wurde dem Bedürfnis nach Festlegung der evangelischen Geschichte von verschiedenen Gesichtspunkten aus entsprochen.

Erster Abschnitt.

Die Vorgeschichte des Dogmas in der alten Kirche.

§ 6. Das Christentum der apostolischen Väter.

Patrum apostolicorum opera ed. O. v. Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn 3 voll. 1876/77, Kleine Ausgabe 1877,[3] 1906. *Patres apostolici* ed. F. X. Funk 2 voll.[2] 1901, Kleine Ausgabe in Krügers Quellenschriften II 1, 1901,[2] 1906. Didache: A. Harnack *Die Lehre der zwölf Apostel* 1884 (= T. U. II, 1, 2), Kleine Ausgabe *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege* 1886. *Doctrina duodecim apostolorum* ed. F. X. Funk 1887. Schulausgabe von H. Lietzmann 1903 (= Kl. Texte 6). Missionspredigt des Petrus: E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri 1893 (= T. U. XI, 1), Text bei E. Preuschen *Antilegomena* 1901,[2] 1905 und bei E. Klostermann *Apokrypha* I, 1903,[2] 1908 (Kl. Texte 3); deutsche Übers. d. apostol. Väter u. d. Didache in B. K. V. u. E. Hennecke *Neutestamentliche Apokryphen* 1904.

A. Harnack *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* 3 Bde, 1893—1904; G. Krüger *Geschichte der altchristlichen Literatur* 1895; O. Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 2 Bde 1902/03; H. Jordan *Geschichte der altchristlichen Literatur* 1911.

Die Schriften der sog. apostolischen Väter ermöglichen uns einen Einblick in die christlichen Anschauungen der Zeit von etwa 90—140. Von den in ihnen niedergelegten Gedanken hat die Darstellung der Dogmengeschichte auszugehen. Die in Frage kommenden Schriften sind:

1. Der sog. erste Clemensbrief, das von Clemens, dem Vorsteher der römischen Gemeinde, in ihrem Namen abgefaßte Mahnschreiben an die Gemeinde zu Korinth, um 95; W. Wrede *Untersuchungen zum 1. Klemensbriefe* 1891. R. Knopf *Der erste Klemensbrief* 1899 (= T. U. XX, 1).

2. Der „Hirt" des HERMAS, bestehend aus 5 Gesichten, 12 Geboten und 10 Gleichnissen, eine Mahnung zur Buße von einem Gliede der römischen Gemeinde, um 140; wegen des Vis. II, 4 genannten Clemens auch in die Zeit um 97 verlegt; TH. ZAHN *Der Hirt des Hermas* 1868; E. HÜCKSTÄDT *Der Lehrbegriff des Hirten* 1889.

3. Sieben Briefe des Bischofs IGNATIUS von Antiochien an die Gemeinden zu Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom, Philadelphia, Smyrna und an den Bischof Polykarp von Smyrna, zwischen 110 und 115; TH. ZAHN *Ignatius von Antiochien* 1873; E. v. D. GOLTZ *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe* 1894 (=T. U. XII, 3).

4. Der Brief des Bischofs POLYKARP von Smyrna an die Gemeinde zu Philippi aus derselben Zeit.

5. Der sog. Brief des BARNABAS, handelt vom richtigen Verständnis des Alten Testamentes, vermutlich erst unter K. Hadrian in Alexandrien entstanden. J. WEISS *Der Barnabasbrief kritisch untersucht* 1888.

6. Der sog. zweite Clemensbrief, die älteste erhaltene Predigt, aus Korinth um 140.

7. Von des Bischofs PAPIAS VON HIERAPOLIS *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* in 5 Büchern einige Reste, um 125.

8. Die Lehre der 12 Apostel *(Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων)*, eine Gottesdienst- und Gemeindeordnung mit einem vorausgehenden katechetischen Lehrstück über „die beiden Wege", das in anderer Rezension auch dem Barnabasbrief angehängt ist, vermutlich Anfang des 2. Jahrh. in Jerusalem (R. Seeberg) entstanden.

9. Von der Praedicatio Petri, der sog. Missionspredigt des Petrus, nur Bruchstücke, zwischen 110 und 130.

1. Unter den Verfassern treten die geborenen Juden gegenüber den Heidenchristen entschieden zurück. Nimmt man die Briefe des Ignatius aus, so zeigt darum das, was diese nach Heimat, Verfasser und innerer Anlage sehr verschiedenen Schriften bieten, nicht nur ein in der Hauptsache einheitliches Christentum, sondern kann als Durchschnitt der religiösen Denkweise in den heidenchristlichen Gemeinden jener Zeit gelten.

Von einer bevorzugten Stellung Israels oder seines Gesetzes ist nirgends die Rede. Ansprüche dieser Art werden vom Barnabasbrief sogar scharf zurückgewiesen; er spricht den Juden den Besitz des Alten Testamentes geradezu ab, findet in diesem selbst überall Beziehungen auf Christus und die Kirche und deutet die rituellen Bestimmungen allegorisch um und will sie im Sinne von sittlichen Anordnungen verstanden wissen. Diese Christen fühlen sich dem Judentum bereits unbedingt überlegen. Dies schließt freilich nicht aus, daß die Kirche unbewußt zahlreiche jüdische Bestandteile aufnahm und innerlich verarbeitete. Schon jenes im Barnabasbrief zum Ausdruck kommende Interesse der Christen am Alten Testament muß diesen Schluß nahelegen.

In der Hauptsache schöpften die Gemeinden um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts ihren Glauben noch immer in erster Linie aus der mündlichen Überlieferung in Predigt und Seelsorge, erst in zweiter Linie aus den ihnen nur unregelmäßig und vereinzelt zugänglichen Schriften des nachmaligen neutestamentlichen Kanons. Jene mündliche Überlieferung beschränkte sich auf die

religiösen Grundgedanken und auf die neue Sittlichkeit. So gelten als christliche Forderungen die Hoffnung auf das ewige Leben, die Gerechtigkeit, die mit Fröhlichkeit gepaarte Liebe.

In der Predigt wird den Gemeindegliedern ein ehrbares Leben eingeschärft, wie abgefallene Christen dem Statthalter Plinius von Bithynien bezeugen. Das der Lehre der 12 Apostel und dem Barnabasbrief beigegebene Verzeichnis der Tugenden und Laster, jedenfalls jüdischen Ursprungs und ohne christliche Merkmale, machte den Inhalt des Katechumenenunterrichtes aus. Man verlangte vom Christen etwa dasselbe wie die Juden vom Proselyten.

Sittliche Anweisungen waren es auch, was die Christen vorzugsweise dem Alten Testamente entnahmen. In dem gleichen sittlichen Streben erkannten sie sich gegenseitig als Brüder. Dagegen fehlte das Bedürfnis nach Vereinheitlichung der Lehre. Der Christ lebte in den teuren Erinnerungen an Christi Lehren und Leiden, aber er dachte noch nicht daran, verstandesmäßig darüber zu reflektieren. Die Wirkung der verstreuten apostolischen Briefe und Schriften trat gegenüber den praktischen Einflüssen zurück, die der edle heidnische Moralismus, die jüdische Gesetzeszucht und die hellenische Gottes- und Weltweisheit über die jungen Christengemeinden ausströmten.

Mit dem alttestamentlichen Gläubigen verbindet den Christen die Verehrung des einen Gottes: „Vor allem glaube, daß Gott einer ist, der das All geschaffen und geordnet und aus dem Nichtsein alles zum Dasein gebracht hat und alles umfaßt, selbst aber von nichts umfaßt wird." Dieser Gott ist allmächtig und barmherzig, ein Herr und Vater. Er selbst ist kein Teil von dieser Welt, vielmehr unsichtbar, unfaßbar, der nichts bedarf, unbegreiflich, unvergänglich, ungeschaffen. Die Welt, die er geschaffen und erhalten hat, zielt ab auf seine Kirche; ihr, der vor Sonne und Mond geschaffenen, gehören wir an, wenn wir den Willen unseres göttlichen Vaters tun.

Begründet ist diese Kirche von Christus. Die Aussagen über ihn nehmen einen sehr breiten Raum ein; man merkt bei den apostolischen Vätern das Streben, sich über die einzigartige Bedeutung Christi klar zu werden.

Er gehört in die göttliche Sphäre. „Wir müssen von Jesus Christus denken wie von Gott." Als solche, die zu Christus als ihrem Gotte beten, sind sie bereits dem Statthalter Plinius bekannt. Christus ist der Knecht Gottes, der Geliebte Gottes, der von Gott Erwählte, der Sohn Gottes. Besonders eingehend spricht sich Hermas aus; in seiner Darstellung der Präexistenz Christi erscheint der geschichtliche Christus, aber in einem früheren, höheren, geistigen Dasein. Christus ist Gott, und doch unterscheidet er sich als Gott wieder vom Vater. Als ein über die Engel erhabenes, präexistentes Wesen hatte er Anteil an der göttlichen Macht. Er war Gott bei der Schöpfung behilflich, ist nun aber erschienen, um den Erlösten den

Eingang in das Reich Gottes zu erschließen. Als Präexistenter wird er der heilige Geist, von Hermas auch der Sohn Gottes genannt. Dieser heilige Geist nahm Wohnung in einem Fleisch, d. h. in einem Menschen, und zwar bei dessen Taufe (R. Seeberg). Weil dieses Fleisch dem heiligen Geiste in Heiligkeit und Reinheit vortrefflich diente, so wurde es in die Gemeinschaft des Sohnes dauernd aufgenommen. Wäre der Gottessohn nicht derart im Fleische erschienen, so hätten die Menschen ihn noch weniger anzusehen vermocht, als es ihnen den Strahlen der vergänglichen Sonne gegenüber möglich ist. Andrerseits darf uns aber sein Fleisch nicht verführen, in ihm nur den Menschensohn, den Davidsohn sehen zu wollen. Auch als Fleischgewordener bleibt er der Sohn Gottes[1]).

Es sind rein praktische Aussagen, die mit einem christologischen Dogma noch nichts zu tun haben.

Den Geist von Gott und von Christus deutlich zu unterscheiden, ist jenen Männern nicht gelungen. Wie Christus gilt der Geist als vorzeitlich und durchwaltet er die Kirche. Und doch hebt sich seine Wirksamkeit wieder auffällig von derjenigen Christi ab. Denn auch als Mehrzahl von Geistern oder von Engeln wird er vorgestellt.

Die Heilsgüter, die Gott den Menschen durch Christus mitgeteilt hat, sind Erkenntnis der Wahrheit und ewiges Leben. Die erstere besteht vorzugsweise in der rechten Gotteserkenntnis im Gegensatz zum polytheistischen Irrwahn. Christus ist diese rechte Erkenntnis in eigener Person, der Offenbarer Gottes. Auch das ewige Leben, die Unsterblichkeit hat Christus nicht nur angekündigt, sondern uns geradezu vermittelt; es bildet den Lohn für unsere treuen Dienste. So ist Christus selbst für uns etwas geworden. Im Anschluß an Christi Leiden, Tod und Auferstehung wird der Gedanke, daß er sein Blut für uns gegeben hat, ausgesprochen, aber nicht näher ausgeführt. Denn im Vordergrunde steht bei den apostolischen Vätern immer die Bedeutung,

1) 2. Clem. 1, 1: *Οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.* — Plinius ep. 10, 96: carmen Christo quasi Deo dicere. — Hermas Sim. 9, 12, 2. 3: *Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ· διὰ τοῦτο καὶ παλαιός ἐστιν. ἡ δὲ πύλη διατί καινή, φημί, κύριε; ὅτι, φησίν, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο, διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ.* — ibid. 5, 6, 5. 6: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο· αὕτη οὖν ἡ σάρξ, ἐν ᾗ κατῴκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς ἐν σεμνότητι καὶ ἁγνείᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν ὅλως μιάνασα τὸ πνεῦμα· πολιτευσαμένην οὖν αὐτὴν καλῶς καὶ ἁγνῶς καὶ συγκοπιάσασαν τῷ πνεύματι καὶ συνεργήσασαν ἐν παντὶ πράγματι, ἰσχυρῶς καὶ ἀνδρείως ἀναστραφεῖσαν, μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἵλατο κοινωνόν.* — Barnab. 12, 10: *ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς.*

die der erhöhte lebendige Christus für uns hat. Ihm sind wir Gegengaben der Liebe, Buße, Frömmigkeit schuldig, und er vertritt uns als Hoherpriester bei Gott und vermittelt uns den Zugang zu Gott[1]).

Christus wirkt auf den Menschen durch die Taufe. In ihr werden dem Menschen die vorhergegangenen Sünden vergeben. Sie ist für ihn das Siegel, daß er den Geist empfangen hat und mit diesem ein neues Leben des Glaubens und der Hoffnung auf Christus.

Ausdrücklich betont der Barnabasbrief, daß in diesem neuen Leben Buße und Sündenvergebung ihren Fortgang nehmen. Auch Clemens ist der Ansicht, daß Gott allen, die sich zu ihm bekehren wollen, Raum zur Buße eidlich zugesichert hat. Gleichwohl blieb diese Auffassung nicht unbestritten. Hermas weiß von einigen Lehrern in Rom, die in der Taufe unbedingt die letzte Buße und Sündenvergebung sahen. Der Gedanke an die nahe Wiederkunft Christi und die Gefahr eines Rückfalles ins Heidentum bei den ungefestigten Gemeinden legte diese strenge Auffassung nahe. Hermas selbst hat einem Kompromiß das Wort geredet, der praktisch der ersteren Forderung nahe kam: ausnahmsweise soll nach der Taufe noch eine einmalige Buße für schwere Sünden, besonders Abfall vom Christentum, zulässig sein. Sie ist indessen an eine ernste Reue, eine zweite Bekehrung geknüpft und als Restituierung der Taufgnade an dasselbe Amt, das die Taufe spendet, gewiesen (R. Seeberg). Ein kirchliches Bußinstitut erscheint damit angedeutet[2]).

Mit der Sündenvergebung empfängt der Mensch ein neues Herz. Des Menschen Gerechtigkeit führt sich zwar auf Christus zurück, ist aber doch ohne eigene gute Werke nicht denkbar. Daß es auf diese sogar ganz besonders ankommt, stand jenem

[1]) 2. Clem. 20, 5: *τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆς ἀληθείας, τῷ ἐξαποστείλαντι ἡμῖν τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι' οὗ καὶ ἀφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν, αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* — 1. Clem. 21, 6: *τὸν κύριον Ἰησοῦν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν.* — Ibid. 36, 1: *αὕτη ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.*

[2]) Barn. 16, 9: *ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κακοικῶν, τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους, ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν.* — 1. Clem. 7, 5: *καταμάθωμεν ὅτι ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν.* — 8, 2: *καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μεθ' ὅρκου· Ζῶ γάρ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν.* — Hermas Mand. IV, 3, 1. 6: *ἤκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.* 6. *ἀλλὰ ἐγώ σοι λέγω, φησί· μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει.*

Geschlechte unzweifelhaft fest. Christus hat uns ein neues Gesetz gebracht. In Dankbarkeit gegen ihn befolgen wir die einzelnen Gebote, nachdem er selbst uns die Kraft dazu gegeben hat. Gebet, Fasten, Almosen sind der Kern der guten Werke. Wer mehr leistet, erwirbt sich noch größeren Ruhm bei Gott. In dieser Gottesgemeinschaft ist auch vom Glauben die Rede. Zwar fehlt nicht ein Anklang an die paulinische Terminologie; in der Hauptsache kennen die apostolischen Väter aber nur den Glauben, der sich auf Gottes Lohnverheißung verläßt. Darum gilt der Glaube wenig; er bekommt erst seinen Wert, wenn die Gottesfurcht hinzutritt[1]).

Die Geistesoffenbarungen treten mehr und mehr zurück; man gewöhnt sich daran, sie auf die apostolische Zeit beschränkt zu sehen. Es ist der bekannte geschichtliche Prozeß, der an Stelle der regellosen Begeisterung feste Formen und Einrichtungen treten läßt. Noch begegnet das Prophetentum in seiner Kraft wie in seinen Abarten bei Hermas, Barnabas, in der Apostellehre. Aber das Alte Testament und die sich gruppierenden neutestamentlichen Schriften, besonders die Herrenworte, machen ihm das Ansehen streitig und werden der Maßstab für die zeitgenössische Prophetie. Dem Verständnis und der Aufnahme dieser Schriften kam die in den Gemeinden aufgesammelte apostolische Überlieferung entgegen, die gleicherweise Lebensregeln und Glaubenswahrheiten umfaßte, und ebensowohl eine geeignete Grundlage für jede Art von Erziehung und Unterricht in den Gemeinden bot, wie sie sich häretischen Ansichten bewußt entgegenstellte. Ihr entnahmen die Gemeinden eine Reihe von Tatsachen aus dem Leben des Herrn, deren Aufzählung in Gestalt eines dreigliedrigen Taufbekenntnisses sich schon im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts an manchen Orten einbürgerte.

Jedenfalls läßt sich das ältere und kürzere römische Symbol in seinen ersten Anfängen bis in jene Zeit zurück verfolgen.

Zwar gehen inbezug auf seine Formulierung im einzelnen die Gemeinden auseinander; aber in der Tatsache, daß der christ-

[1]) 2 Clem. 16, 4: *καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας· κρεῖσσον νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων· ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν, προσευχὴ δὲ ἐκ καλῆς συνειδήσεως ἐκ θανάτου ῥύεται· μακάριος πᾶς ὁ εὑρεθεὶς ἐν τούτοις πλήρης· ἐλεημοσύνη γὰρ κούφωμα ἁμαρτίας γίνεται.* — Barn. 2, 2—4: *τῆς οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσὶν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συνμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια· τούτων μενόντων τὰ πρὸς κύριον ἁγνῶς συνευφραίνονται αὐτοῖς σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις· πεφανέρωκεν γὰρ ἡμῖν διὰ πάντων τῶν προφητῶν ὅτι οὔτε θυσιῶν οὔτε ὁλοκαυτωμάτων οὔτε προσφορῶν χρῄζει.*

liche Glaube nunmehr allgemein in der Form der Trias zum Ausdruck kam, lag bereits ein für die dogmengeschichtliche Entwicklung überaus wichtiges Moment vor. Für den Gläubigen gehören der erhöhte Herr und der Geist fortan neben dem Vater zusammen in die göttliche Sphäre.

Aus diesen festen Formen entwickelte sich weiter das Bewußtsein, einer geschlossenen Gemeinschaft anzugehören, das Vertrauen zu einer auf Katholizität angelegten Kirche, deren König Christus ist. Hermas wie die Clemenspredigt sind dem Gedanken mit besonderm Eifer nachgegangen. Zu sichtbarem Ausdruck kommt diese Gemeinschaft in Taufe und Abendmahl[1]).

Die eucharistische Feier trägt noch den Charakter einer wirklichen Mahlzeit. Die Gemeinde erbittet dazu die Gegenwart des verklärten Herrn: Komm Herr, und erhofft von ihr mit der geistlichen Speise und dem geistlichen Trank zugleich als eigentliches Gut das ewige Leben.

Sonst bestehen die Pflichten gegen die neue Gemeinschaft im brüderlichen Zusammenhalten, im Gehorsam gegen die leitenden Personen und in der willigen Unterordnung unter die Lehren und Heilsmittel, die sie zu bieten hat. Schon eine allzu große Selbständigkeit der Propheten kann als Aufruhr gelten. Denn auch diese unterstehen der Autorität des Amtes, das an der Hand der Überlieferung allein beurteilen kann, was rechte Lehre ist.

Bereits Clemens kommt auf die rechtliche Stellung der Presbyter gegenüber der Gemeinde und auf ihre Herkunft von den Aposteln zu sprechen. Absonderung wie Sondermeinungen sind darum gleicherweise zu verwerfen; denn beide trennen nicht nur räumlich, sondern dem Geiste nach von der katholischen Kirche.

Das, was die Gemeinden aber vor allem zusammenhielt, war die Erwartung des nahen Endes. Die Kirche auf Erden führt über sich selbst hinaus zum Reiche Gottes im Jenseits. Hier müssen wir uns mit unfertigen Zuständen bescheiden, die Vollendung gehört der Zukunft an. Freilich gelangen nicht alle Glieder der Kirche in das Reich Gottes, aber diese Scheidung vorzunehmen, ist nicht der Menschen Sache. Ihre Aufgabe ist es nur, den nahen Abschluß im Auge zu behalten und sich nicht

---

[1]) 2. Clem. 14, 1, 2: *ὥστε, ἀδελφοί, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν θεοῦ ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης· ἐὰν δὲ μὴ ποιήσωμεν τὸ θέλημα κυρίου, ἐσόμεθα ἐκ τῆς γραφῆς τῆς λεγούσης· ἐγενήθη ὁ οἶκός μου σπήλαιον λῃστῶν· ὥστε οὖν αἱρετισώμεθα ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς εἶναι, ἵνα σωθῶμεν· οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ (λέγει γὰρ ἡ γραφή· ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία) καὶ ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολος τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν· ἦν γὰρ πνευματικὴ ὡς καὶ ὁ Ιησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ.*

vom Ende überraschen zu lassen, sondern mit Kraft an der eigenen sittlichen Besserung zu arbeiten. Der Gedanke an die Strafen und Freuden im Jenseits wirkt erzieherisch auf das Diesseits zurück. Diese Erwartung des Endes lehrt zugleich auf die Zeichen der Zeit achten.

Die Apostellehre spricht von falschen Propheten und Verführern, vom Wachsen der Bosheit und von Verfolgungen, vom Antichrist, von Zeichen und Wundern, von der Auferstehung der Toten und dem Kommen des Herrn. Barnabas sieht den Schöpfungstagen entsprechend den Weltlauf in sechs Jahrtausenden zum Abschluß kommen; ihnen folgt aber als siebentes ein Millennium der Welterneuerung durch Christus mit dem Gericht. Papias hat das Millennium in hellen Farben geschildert. Im Sinne des Buches Henoch und der Apokalypse des Baruch (s. oben S. 10) spricht er von einer zehntausendfachen Fruchtbarkeit des Weinstocks und des Getreides. Erst jetzt kommen die Gerechten zur ewigen Ruhe.

II. Einen unverkennbaren Fortschritt in religiöser wie theologischer Hinsicht bedeuten die von B. Ignatius von Antiochien auf seiner Todesfahrt geschriebenen sieben Briefe.

Inmitten des göttlichen Heilsplanes steht Christus. Er ist Gott, ist ungezeugt, war ewig bei dem Vater; ja Ignatius nennt ihn geradezu Gottes Wort, Gottes Sinn; so sehr gilt er ihm dem Geiste nach mit dem Vater eins; so viel lag ihm am ungeschmälerten Monotheismus. Aber in scharfem Gegensatz ist dieser Gott zugleich der neue Mensch, und hierauf liegt für Ignatius doch entschieden der Nachdruck. Denn daß Christus als Mensch erschienen ist, bedeutet für uns ein neues und ewiges Leben. Aus dem Schweigen Gottes tritt er heraus, wird am Ende der Zeiten von einer Jungfrau geboren, ist nach dem Fleische dem Vater untertan und in allen Stücken Gott wohlgefällig, er leidet und stirbt. So ist Christus Gott und Mensch zugleich; unser Gott, weil in ihm Gott sich uns zu eigen gibt. Ohne einen theologischen Ausgleich zu suchen, stellt Ignatius diese Gegensätze gern nebeneinander, so daß sein doppeltes Bekenntnis nicht selten schon eine formelhafte Ausprägung gewinnt.

Mit Christus dem neuen Menschen gelangt die Geschichte zu einem neuen höheren Abschnitt. Kraft göttlichen Heilsratschlusses wird, ohne daß der Fürst dieser Welt davon etwas ahnt, seine und des Todes Macht durch Christus gebrochen. Die Jungfrauschaft Marias, ihr Gebären und der Tod des Herrn, von Gott in der Stille vorbereitet, umschließen den Lebensgang dieses vollkommenen Menschen, mit dem eine neue Menschheit beginnt. Denn in ihm offenbart sich uns Gottes Sinn und erkennen wir unsere eigene Unvergänglichkeit. Auf sein Kreuz und seine Auferstehung geht alle unsere Erkenntnis zurück. Ja mehr noch. Wie Christus selbst leiblich gestorben und leiblich auferstanden ist, so haucht er auch seiner Gemeinde die Unvergänglichkeit ein. Sein Fleisch, das den Tod überwunden hat, wird zu einem Mittel der Unsterblichkeit, zu einem Heilmittel gegen den Tod für alle, die in seiner Gemeinde an der Eucharistie teil-

nehmen. Verbunden mit dem Glauben an den Tod dessen, der für uns gestorben ist, einigt die Eucharistie uns ebenso geistlich wie leiblich mit Christus. In dieser Gemeinschaft mit Jesus Christus haben wir in höchster Vollendung das, worauf die Frommen des alten Bundes bereits hoffend hinwiesen. — Christus wohnt in uns wie in seinem Tempel; alles, was wir tun, geschieht kraft seines Geistes. In Glaube und Liebe mit ihm aufs engste verbunden haben wir in ihm Anfang und Ziel unseres Lebens. Ein Abbild dieser persönlichen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus soll das Verhältnis sein, in dem die Glieder der einzelnen Gemeinde zu ihrem Bischof stehn. Wie in Christus die ganze katholische Kirche, so findet die Einzelgemeinde im Bischof und den an Stelle der Apostel getretenen Presbytern ihre Einheit und ihren Schutz. Ignatius wird nicht müde, besonders im Hinblick auf die von der Häresie her drohenden Gefahren den Gemeindegliedern das Zusammengehen mit ihrem Bischof kräftig einzuschärfen[1]).

§ 7. Das Christentum als neue Philosophie bei den griechischen Apologeten.

Corpus apologetarum christianorum saec. II ed. J. C. Th. Otto 9 voll, 1842—1872, vol. 1 - 5³, 1876—1881; A. Harnack *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrh. in der AK. und im MA.* 1882 (= T. U. I, 1, 2).

Verdächtigungen und Anfeindungen verschiedenster Art zwangen die Christen des 2. Jahrhunderts zur Verteidigung. Ihr frommer und sittlicher Lebenswandel reichte zum Beweise allein nicht aus; die Verhältnisse verlangten eine sachgemäße Darlegung dessen, was es in Wahrheit um das Christentum und um seine Bekenner sei. Aus den zahlreichen Vorwürfen des Heidentums, als dessen charakteristischer Wortführer Celsus mit seinem *Wahren Wort* (um 178) gelten darf, spricht ebensowohl Haß wie Besorgnis. Neben der heidnischen Religion schien das von ihr unzertrennliche römische Reich bedroht zu sein. Die Christen

[1]) Ephes. 20, 1, 2: *ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἠρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει· μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ τι. Οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*

haben diesen Gesichtspunkt bald erkannt und mit in Rechnung gezogen. Eine Reihe literarisch geschulter Persönlichkeiten hat sich seit den 40er Jahren des 2. Jahrhunderts die Verteidigung des Christentums zur Aufgabe gemacht.

Erhalten sind uns folgende Schriften:

1. ARISTIDES *Apologie* vor 150 an Antoninus Pius gerichtet, erst seit 1891 in syrischer Übersetzung wieder bekannt, herausg. v. R. HARRIS 1891 (= Texts and Studies I, 1). Griechisches Bruchstück in der *Vita Barlaami et Joasaph* c. 26, 27 M. S. G. 96, 1108—1127; armenisches Bruchstück in *Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo* ed. MECHITARISTAE 1878. R. SEEBERG *Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt* in den Forschungen V, 1893, S. 159—414; derselbe *Der Apologet Aristides* 1894. R. RAABE *Die Apologie der Aristides* 1893 (= T. U. IX, 1). E. HENNECKE *Die Apologie des Aristides* 1893 (= T. U. IV, 3). J. GEFFCKEN *Zwei griechische Apologeten* (*Aristides und Athenagoras*) 1907.

2. JUSTIN *Apologie* nebst Anhang, sog. 1. und 2. Apologie, um 150 an Antoninus Pius gerichtet, die bedeutendste von allen. Dazu der *Dialog mit dem Juden Tryphon* und Fragmente der Schrift *Über die Auferstehung*. Schulausgabe der Apologie von G. KRÜGER in den Quellenschriften I, 1, 1891,[3] 1904. Deutsche Übers. in B. K. V. M. v. ENGELHARDT *Das Christenthum Justins des Märtyrers* 1878. A. STÄHLIN, *Justin der Märtyrer und sein neuester Beurtheiler* 1880. W. FLEMMING *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers* 1893.

3. TATIAN aus Syrien, Rede *An die Griechen*, bald nach 150, eine scharfe Kritik des Griechentums. E. SCHWARTZ *Tatiani oratio ad Graecos* 1888 (= T. U. IV, 1). Deutsche Übersetzung von A. HARNACK Gießener Universitätsprogramm 1884, sowie in B. K. V.

4. ATHENAGORAS *Bittschrift für die Christen*, etwa 177 an Marc Aurel und Commodus gerichtet, widerlegt die landläufigen Anklagen; dazu die Schrift *Über die Auferstehung*. *Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum* ed. E. SCHWARTZ 1891 (= T. U. IV, 2). Deutsche Übers. in B. K. V. Vgl. J. GEFFCKEN oben bei ARISTIDES.

5. THEOPHILUS, Bischof von Antiochien, 3 Bücher *An Autolykos*, einen heidnischen Freund, 181 abgeschlossen. Deutsche Übers. in B. K. V.

6. APOLLONIUS, unter Commodus Märtyrer zu Rom (180—185), gab in einer Verteidigungsrede vor seinem Tode ein Bild des heidnischen Polytheismus und der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. O. v. GEBHARDT *Acta martyrum selecta* 1902 S. 44—60. E. TH. KLETTE *Der Prozeß und die Acta S. Apollonii* 1897 (= T. U. XV, 2, Kommentar und deutsche Übers.). G. RAUSCHEN *Florilegium patristicum* (1905), III S. 69—88. R. SEEBERG *Das Martyrium des Apollonius* in N. K. Z. IV, 1893, S. 836—872. Der Charakter einer wirklichen Rede wird bestritten von J. GEFFCKEN *Die Acta Apollonii* in N. G. G. 1904, S. 262—284. Dagegen A. HARNACK in der Deutschen Literaturzeitung 1904, S. 2464ff. und S. B. A. 1910, S. 105—125.

Die einzige lateinische Apologie, den anmutigen Dialog *Octavius*, ein Gespräch zwischen dem Christen Octavius Januarius und dem Heiden Cäcilius Natalis, schrieb der römische Jurist M. MINUCIUS FELIX unter Kaiser Commodus (nach A. HARNACK erst um 240). Auf ihn geht das Apologeticum Tertullians v. J. 197 zurück. Ausgabe von C. HALM im C. S. E. L. 2, 1867. Deutsche Übersetzung mit Halmschem Text von B. DOMBART 1875/76, [2]1881, sowie in B. K. V. R. KÜHN *Der Octavius des Minucius Felix* 1882.

Verloren sind bis auf kleine Reste die apologetischen Schriften des Quadratus (an Kaiser Hadrian), des B. Claudius Apollinaris von Hierapolis (an Marc Aurel, sowie „An die Griechen" und „Von der Wahrheit"), des Miltiades („An die Griechen", „An die Juden", „An die weltlichen Machthaber über die christliche Philosophie"), des B. Melito von Sardes (an Marc Aurel), endlich der antijüdische „Dialog zwischen Jason und Papiscus" von Ariston von Pella.

Um seine Existenzberechtigung nachzuweisen, genügte es den Apologeten, das echte Christentum in grossen Umrissen darzustellen. Daneben warfen sie dem Heidentum ihrerseits Unvernunft, Unmoral und Intoleranz vor. Dieser Angriff nötigte sie, auf den heidnischen Gedankenkreis nunmehr selbst einzugehen. Sie verwarfen das Heidentum bald in Bausch und Bogen, während sie ihm andrerseits, wo es ihren Zwecken entsprach, wiederum die Beweismomente selbst entnahmen, auf Analogien zwischen Heidentum und Christentum hinwiesen und so ihre eigene Lehre rechtfertigten. Die Apologeten schreiben nicht von Amts wegen, sondern als Privatleute. Als Leser kommen in der Hauptsache Christen in Frage; gleichwohl waren die Schriften an heidnische Adressaten gerichtet und vielfach auf besondere Anlässe zugespitzt.

Dazu waren die Verfasser durch die griechische Philosophie hindurchgegangen und standen auch als Christen noch unter deren Einwirkung. Dies alles ist bei der Würdigung der apologetischen Literatur jener Zeit im Auge zu behalten. Das persönliche Christentum dieser Männer, für das sie mit dem Leben einzustehen bereit waren, mag in Wirklichkeit voll und reich gewesen sein. Sofern es uns aber als Theologie in ihren Schriften entgegentritt, erscheint es auf die Linie der zeitgenössischen, religiös gestimmten Philosophie herabgeschraubt. Es konnte die Frage aufgeworfen werden, ob der Apologet Justin überhaupt ein Christ gewesen sei. „Die dogmengeschichtliche Bedeutung der Apologeten beruht vornehmlich darauf, daß sie als philosophisch gebildete Männer die „Lehren" der Christen mit den Mitteln ihrer Bildung verständlich zu machen versuchten. Damit haben sie den Grund gelegt zu der Verbindung christlicher und griechisch-philosophischer Traditionen, die für das Dogma der späteren Zeit, speziell auch für das christologische charakteristisch ist" (Loofs).

Die Apologeten sahen im Christentum in erster Linie eine Philosophie, die Gewißheit und Nutzen bringt. Dementsprechend muß das Heidentum entweder der Gegensatz zur Wahrheit sein, so daß dem Christentum die Absolutheit gebührt, oder aber die unvollkommene Vorstufe, die auf das Christentum als Abschluß hinweist. Beide Behauptungen haben tatsächlich ihre Vertreter unter den Apologeten gefunden. Praktisch freilich gleicht

sich die Differenz aus. Das Christentum ist eine Philosophie, die insofern sich von aller griechischen Philosophie abhebt, als sie auf vollkommener Offenbarung beruht. Denn der Logos hat zwar von jeher im Menschengeiste gewirkt, er sprach aus Sokrates; aber dies geschah nur stückweise, und neben dem Vernünftigen begegnet weit mehr Falsches. Erst als der Logos Menschengestalt angenommen hatte und Jesus Christus hieß, verbreitete sich von den Barbaren aus die vollkommene Philosophie. So gab es zwar zu allen Zeiten Christen, d. h. Vernünftige, aber erst das Christentum hat eine alles Vorangegangene überragende Philosophie gebracht, die, in sich geschlossen und einheitlich, von jedermann begriffen werden kann und, weil nicht auf eigener Spekulation, sondern auf Offenbarung beruhend, unbedingt zuverlässig ist. Ihre Anhänger, weit entfernt dem Reiche gefährlich zu sein, halten im Gegenteil die Welt zusammen[1]).

Organe der Offenbarung, auf der das Christentum beruht, sind 1. Die Schriften des Alten Testamentes. Sie sind älter als die der griechischen Philosophen, daher diese aus ihnen schöpften; sind von Gott (seinem Geiste, dem Logos) inspiriert, wie das Instrument vom Flötenbläser beseelt wird; sind darum irrtumslos und haben sich glänzend bewahrheitet. Was die Propheten voraussagten, ist durchweg in Erfüllung gegangen; es bedarf nur der richtigen Auslegung. Die Apologeten haben den Weissagungsbeweis in der christlichen Theologie eingebürgert und die Schätzung des Alten Testamentes in den Gemeinden lebhaft gefördert.

2. Der Logos selbst, der wie früher durch die Propheten, so nach seiner Menschwerdung direkt als Lehrer auftrat[2]).

[1]) Justin dial. c. 8: *διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ* (i. e. *Χριστοῦ*) *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον· οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ.* — apol. I. c. 5: *οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος, ᾧ πεισθέντες ἡμεῖς τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ ἀρθοὺς εἶναί φαμεν, ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας, οὗ οὐδὲ τοῖς ἀρετὴν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσιν.* — apol. I. c. 46: *καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα· ὥστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἄνευ λόγου βιώσαντες ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ ἦσαν καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων· οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσι.*

[2]) Justin, apol. I. c. 44: *ὥστε καὶ Πλάτων εἰπών· αἰτία ἑλομένου, θεὸς δ' ἀναίτιος, παρὰ Μωϋσέως τοῦ προφήτου λαβὼν εἶπε· πρεσβύτερος γὰρ Μωϋσῆς καὶ πάντων τῶν ἐν Ἕλλησι συγγραφέων· καὶ πάντα ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς ἢ τιμωριῶν τῶν μετὰ θάνατον ἢ θεωρίας οὐρανίων ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες καὶ νοῆσαι δεδύνηνται καὶ ἐξηγήσαντο.* — apol. II. c. 10: *Σωκράτει μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπείσθη ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν· Χριστῷ*

Ist das Christentum die vollkommene Philosophie, so rückt der Nachdruck auf Lehre und Erkenntnis. Es kommt den Apologeten darauf an, das was Christus, der neue Gesetzgeber, gelehrt hat, aus den alttestamentlichen Schriften im einzelnen nachzuweisen und mit den entsprechenden philosophischen Gedanken in Parallele zu setzen. Neben die sittliche Lebenshaltung tritt die rechte Erkenntnis; neben der Lehre Christi stehen die Lehren der Christen[1]).

Die rechte Gotteserkenntnis wurzelt in der Natur des Menschen. Darum kann Gott bewiesen werden.

Schon bei ARISTIDES kommt der kosmologische und der teleologische Gottesbeweis in Sicht. Aber was die Apologeten mit diesen Beweisen gewinnen, ist nur das bekannte Gottesbild der platonisch-stoischen Zeitphilosophie. Der eine Gott ist ewig und unvergänglich, bedürfnislos und frei von allen Affekten, unsichtbar und unveränderlich; so erscheint er vorwiegend als das absolute Sein. Eigentlich christlich ist nur der mit dem Taufsymbol übereinstimmende Gedanke, daß Gott der allmächtige Schöpfer der Welt ist. Auch wo sie von Gottes Güte und Gerechtigkeit sprechen, treten die Apologeten nicht aus den Grenzen der Popularphilosophie heraus. Die Verbindung mit dem rein geistigen und über die Welt erhabenen Gotte stellen die Engel her, denen die Ordnung der Welt im einzelnen obliegt. Doch ist eine Anzahl von ihnen abgefallen und wirkt jetzt verführend und verderbend auf die Menschen ein. Unter dem Einflusse der volkstümlichen Mythologie haben die Apologeten diese Dämonologie allseitig ausgebaut und in dem christlichen Vorstellungskreise festgelegt.

Gott tritt nicht selbst in die räumliche Welt ein. Daraus erklärt sich die Notwendigkeit des Logos. Dieser war von Anfang an als Vernunftkraft in Gott, trat aber dann zum Zwecke der Weltschöpfung aus ihm hervor, nicht in der Art einer physischen Abtrennung sondern durch des Vaters Kraft und Willen, wie die Flamme das Feuer nicht verkleinert, von dem sie genommen ist. Somit ist der Logos Gott, aber nicht der Gott; er ist der Willensrichtung nach mit Gott eins, aber der Zahl nach

δέ, τῷ καὶ ἑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι· λόγος γάρ ἦν καὶ ἔστιν ὅ ἐν παντὶ ὢν καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα), οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται, καὶ δόξης, καὶ φόβου καὶ θανάτου καταφρονήσαντες· ἐπειδὴ δύναμίς ἐστι τοῦ ἀῤῥήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή. — Athenagoras supplic. c. 9: *Νομίζω καὶ ὑμᾶς οὐκ ἀνοήτους γεγονέναι οὔτε τῶν Μωσέως οὔτε τῶν Ἡσαΐου καὶ Ἱερεμίου καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσαι.*

[1]) Justin, apol. I. c. 3: *ἡμέτερον οὖν ἔργον καὶ βίου καὶ μαθημάτων τὴν ἐπίσκεψιν πᾶσι παρέχειν, ὅπως μὴ ὑπὲρ τῶν ἀγνοεῖν τὰ ἡμέτερα νομιζόντων τὴν τιμωρίαν ὧν ἂν πλημμελῶσι, τυφλώττοντες αὐτοὶ ἑαυτοῖς ὀφλήσωμεν.*

von ihm verschieden, ein anderer, ein anderes; von Gott vor der Zeit gezeugt[1]).

Daß die in Gott wohnende Vernunft aus ihm heraustrat und sich bei der Schöpfung, ferner in den jüdischen Propheten und griechischen Philosophen äußerte: diesen bei Philo und den Stoikern nachweisbaren Gedanken haben die Apologeten in bedeutungsvoller Weise für die Christologie verwertet. Nach dem Gemeindeglauben war auch Christus Gott. Es lag darum nahe, ihn mit dem Logos gleichzusetzen. So gewann man den Heiden gegenüber die Möglichkeit, an der außerordentlichen Vorstellung von Christus festzuhalten, ohne Gefahr zu laufen, ihn mit irgendwelchen heidnischen Göttersöhnen in Parallele zu bringen. Über die Gefährdung des reinen Monotheismus sah man hinweg. Der geschichtliche Christus trat in den Hintergrund; unter dem Gottessohne verstand man den präexistenten Logos.

Nach Gottes Willen war der Logos Mensch geworden. Mit der Geburt aus der Jungfrau empfing er ebensowohl Fleisch und Blut wie eine menschliche Seele. Er wurde Mensch und blieb dabei Gott. Als Menschgewordener bringt der Logos Aufklärung durch das neue Gesetz. Er belehrt über den einen Gott, fordert ein vernünftiges und tugendhaftes Leben und stellt für das Jenseits Lohn und Strafe in Aussicht[2]).

Er setzt also in der Hauptsache seine frühere Tätigkeit fort. Die Weltvernunft wirkt aufklärend unter der Menschheit. Dagegen wissen die Apologeten über die Bedeutung von Christi Leiden und Tod nichts Nennenswertes beizubringen; sie berühren diese Gedanken nur, weil sie in der Gemeinde lebendig waren.

[1]) Justin dial. c. 61: *μαρτύριον δὲ καὶ ἄλλο ὑμῖν, ὦ φίλοι, ἔφην, ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος, τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ.* — dial c. 128: *καὶ ὅτι δύναμις αὕτη, ἣν καὶ θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος, ὡς διὰ πολλῶν ὡσαύτως ἀποδέδεικται, καὶ ἄγγελον, οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι, καὶ ἐν τοῖς προειρημένοις διὰ βραχέων τὸν λόγον ἐξήτασα, εἰπὼν τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτά ἐστιν ἃ καὶ πρὶν τμηθῆναι· καὶ παραδείγματος χάριν παρειλήφειν ὡς τὰ ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πυρὰ ἕτερα ὁρῶμεν, οὐδὲν ἐλαττουμένου ἐκείνου, ἐξ οὗ ἀναφθῆναι πολλὰ δύνανται, ἀλλὰ ταὐτοῦ μένοντος.* — Theophilus ad Autol. II. c. 22: *οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλὰ ὡς ἀληθεία δηγεῖται τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ· πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν.*

[2]) Justin dial. c. 69: *αὐτὸς δὲ καὶ ταῦτα ἐποίει πείθων καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὸν πιστεύειν μέλλοντας, ὅτι, κἂν τις, ἐν λώβῃ τινὶ σώματος ὑπάρχων, φύλαξ τῶν*

Das neue Gesetz zu erfüllen, ist dem Menschen möglich dank seiner Freiheit; er ist von Gott mit Vernunft begabt und hat die Fähigkeit erhalten, sich für die Wahrheit und das Gute zu entscheiden. Wie er aber Freiheit und Vernunft im Kampfe mit der eigenen Schwachheit und der Verführung durch die Dämonen richtig gebrauchen soll, zeigt ihm Jesus durch seine Lehre [1]). So gelangt der Mensch doch auch durch ihn zur Gemeinschaft mit Gott. Nur daß Gott, obwohl er voraus weiß, wie sich die Geschicke des Menschen entwickeln werden, diese nicht beeinflußt, vielmehr alles in des Menschen Hand gelegt sein läßt. Der Bekehrung zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz in Erkenntnis und Tat hilft die Taufe, indem sie Sündenvergebung bringt und auf den ewigen Lohn hinweist. Dieser besteht in einem gottähnlichen, unvergänglichen Sein bei Gott. Und wie auf Erden Seele und Leib gemeinsam das Gute erwählt hatten, so nimmt gleicherweise auch der Leib an der Unvergänglichkeit teil. Diesen Punkt mit Nachdruck zu verfechten, war besonders durch die Opposition der Gnostiker veranlaßt. Bei Christi Wiederkunft zum Gericht stehen Gute und Böse auf und erhalten den Lohn ihrer Taten. Im Gegensatz zu manchen orthodoxen Bestreitern rechnet Justin auch die Lehre vom tausendjährigen Reiche zum christlichen Bestand.

§ 8. Die Ausgänge des Judenchristentums.

Quellen: Justin *dialogus cum Tryphone* c. 47. Irenäus *adversus haereses* I, 26, 2. Origenes *contra Celsum* II, 1. 3; V, 61, 65. Eusebius *historia ecclesiastica* III, 27. Hieronymus *epist.* 112, 13; *in Jesaiam* IX, 1. Hippolytus *philosophumena* VII, 34; IX, 13—16. Epiphanius *haereses* 29, 30.

Judenchristliche Evangelien bei E. Preuschen *Antilegomena* 1901, ^{2}1905; E. Klostermann *Apokrypha* I. II 1903/4, ^{2}1908/10 (= Kl. Texte 3, 8) und E. Hennecke *Neutestamentliche Apokryphen* 1904.

A. Hilgenfeld *Judenthum und Judenchristenthum* 1886. Th. Zahn *Geschichte des NTlichen Kanons* II, 1890, S. 642—742. G. Hoennicke *Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert* 1908.

παραδεδομένων ὑπ' αὐτοῦ διδαγμάτων ὑπάρξῃ, ὁλόκληρον αὐτὸν ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ μετὰ τοῦ καὶ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀλύπητον ποιῆσαι ἀναστήσει.

[1]) Theophilus ad Autol. II c. 27: οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλά, καθὼς ἐπάνω προειρήκαμεν, δεκτικὸν ἀμφοτέρων, ἵνα, εἰ ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσηται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός, εἰ δ' αὖ τραπῇ ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα παρακούσας τοῦ θεοῦ, αὐτὸς ἑαυτῷ αἴτιος ᾖ τοῦ θανάτου· ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον· — ἔδωκεν γὰρ ὁ θεὸς ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολὰς ἁγίας, ἃς πᾶς ὁ ποιήσας δύναται σωθῆναι καὶ τῆς ἀναστάσεως τυχὼν κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν.

Inmitten der sich bildenden christlichen Kirche machen sich judenchristliche Elemente in reichem Maße fühlbar. Sie waren schon in das Urchristentum eingeströmt und hatten auch des Paulus Denkweise beeinflußt. Das Alte Testament, die griechisch-jüdische Philosophie, die vorbildliche Frömmigkeit der Juden haben diese Eindrücke noch verstärkt

Anders dagegen stand es mit dem eigentlichen Judenchristentum als geschlossener Macht. Es wurde auch von solchen Theologen, die den indirekten jüdischen Einwirkungen unbefangen gegenüber standen, prinzipiell abgelehnt, und sein Einfluß war gering. Den rasch anwachsenden heidenchristlichen Gemeinden stand nur eine räumlich beschränkte jüdische Christenheit gegenüber. Beide hören infolgedessen frühe auf, gleichwertige Größen zu sein. Durch ihre Neutralität bei dem Aufstande unter Barkochba (132—135) hatten sich die Judenchristen ihren ungetauften Volksgenossen völlig entfremdet. Die Birkath haminnim, der Ketzerfluch im synagogalen Hauptgebet, galt ihnen in erster Linie. Von den Heidenchristen aber trennte sie die dem christlichen Universalismus gefährliche Betonung ihrer nationalen Eigenart. So blieben sie auf den Osten, Palästina, Syrien, die Gebiete jenseits des Jordans beschränkt und wurden von der allgemeinen Entwicklung überholt. Einer Einwirkung auf die Heidenchristen stand ohnedem ihre Spaltung in mehrere Gruppen im Wege.

Einig sind sie sich nur darin, daß sie dem jüdischen Gesetze als einem nationalen Gut auch nach der Taufe einen bindenden Charakter zuschreiben, aber in der Handhabung dieser Forderung gehen sie auseinander.

Eine erste Gruppe, die etwa auf dem Standpunkte der Urgemeinde stand, verpflichtete nur ihre eigenen Glieder zu dauernder Gesetzesbefolgung, lehnte dagegen die Gemeinschaft mit Heidenchristen, die sich vom Zeremonialgesetz emanzipierten, nicht ab. Sie galten darum auch bei diesen als Brüder.

Eine zweite Gruppe machte dagegen die Gemeinschaft mit den Heidenchristen von der Beschneidung und der Beobachtung des Gesetzes abhängig. Sie gingen propagandistisch vor und wurden dementsprechend seit der Mitte des 2. Jahrhunderts von den Heidenchristen als Ketzer behandelt. Diese Nebenbedeutung bekommt jetzt auch der Name Ebioniten, der sonst neben Nazaräer für alle Judenchristen üblich war.

Ob sich mit dieser unterschiedlichen Haltung, welche die Judenchristen den Heidenchristen gegenüber einnahmen, noch andere Abweichungen irgendwie gedeckt haben, läßt sich nicht mehr feststellen. Es gab Ebioniten,

welche die Briefe des Paulus verwarfen und von seiner Lehrtätigkeit nichts wissen wollten. Auch weisen ihre Urteile über Christus mannigfache Schattierungen auf, JUSTIN rügt, daß sie in Christus nur den Menschen aus Menschen sehen, und IRENÄUS, daß sie wie Kerinth und Karpokrates (s. oben S. 32. 33) die Geburt von der Jungfrau verwerfen. Andrerseits stellen die Theologen des 3. und 4. Jahrh. gerade in diesem Punkte wieder eine Annäherung an die kirchliche Lehre fest. Die Ebioniten scheinen die Gottessohnschaft vorwiegend an die Taufe geknüpft zu haben. So heißt es in dem bei ihnen eingeführten *Evangelium der Zwölf* bei der Taufe: „Ich habe heute dich gezeugt. Und sogleich umstrahlte den Ort ein großes Licht". Und das *Hebräerevangelium* läßt sogar bei derselben Gelegenheit den „Quell alles heiligen Geistes", die „Mutter Christi" auf Christus ruhen und zu ihm sagen: „Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämest und ich in dir ruhte. Denn du bist meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit."

Eine dritte Gruppe stand ebensowohl an der Grenze des Christentums wie selbst des Judentums. Sie suchte aus den Schwierigkeiten, die dem jungen Christentum erwuchsen, Vorteil für ihre eigene Propaganda zu ziehen, und trug kein Bedenken, der heidnischen Umgebung synkretistische Neigungen und mythologisch-philosophische Spekulationen zu entnehmen und den strengen Monotheismus durch dualistische Tendenzen zu verwirren. Auch ihre asketischen Bestrebungen entsprachen nicht eigentlich jüdischen Traditionen. Vorläufer dieser Kreise gab es bereits zur Zeit des Paulus in Kolossae (II, 18. 23). In das 2. Jahrhundert, in die Zeit der Kämpfe mit Marcion (R. Seeberg), dürften die Anfänge einer Literatur zurückgehen, die in der Person des Petrus und seines angeblichen Schülers, des römischen Clemens, das Judenchristentum in stark agitatorischer Weise vertritt.

Die weitere Bearbeitung dieser pseudo-clementinischen Schriften in Form von Homilien, Rekognitionen und Epitomeen fällt dagegen aus dem Rahmen der Dogmengeschichte heraus. Bis in die Zeit Trajans datiert sich auch ein Geheimbuch des ELKESAI zurück, das aber erst im 3. Jahrh. Bedeutung gewann, als ALKIBIADES aus APAMEA dafür in Rom Reklame machte. Seine Anhänger, die sog. Elkesaiten, halten an der Beschneidung und dem jüdischen Gesetze fest, sind aber Vegetarier und verwerfen darum folgerichtig die Opfer; denn was den Menschen zu essen nicht ziemt, darf man erst recht nicht Gott anzubieten wagen. Als Ersatz dienen rituelle Waschungen. Die höchste Bedeutung kommt aber der Wiedertaufe „im Namen des großen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes des großen Königs" zu. Sie bringt Vergebung auch für die schlimmsten Sünden. Daneben treiben die Elkesaiten astrologische Spekulationen und phantasieren von Engeln und heiligen Geistern. Solche Engelfürsten, und zwar männlichen und weiblichen Geschlechts, sind auch Christus und der heilige Geist.

Dieses synkretistische Judentum scheint auf die Kirche so gut wie keinen Eindruck gemacht zu haben; wohl aber laufen erkennbare Fäden von ihm zum Islam.

§ 9. Der Synkretismus der Gnostiker.

Von gnostischen Quellen sind erhalten der *Brief des Ptolemäus an die Flora* bei EPIPHANIUS *haer.* 33, 3—7. Abgedr. von A. HARNACK 1904 (= Kl. Texte 9). Vgl. A. HARNACK i. d. S. B. A. 1902, S. 507—545. Ferner die *Pistis Sophia*, koptisch, herausg. von M. G. SCHWARTZE u. J. H. PETERMANN 1851/53 und, zusammen mit den beiden *Büchern Jeû*, von C. Schmidt 1905 (= Gr. Chr. Schr. 13). Die *Jeûbücher* außerdem von C. SCHMIDT 1892 (= T. U. VIII, 1. 2). Dazu A. HARNACK *Über das gnostische Buch Pistis Sophia* 1891 (= T. U. VII, 2). Aus gnostischen Kreisen stammen auch die *Johannes-* und jedenfalls die *Thomas-Akten* in Acta apostolorum apocrypha ed. R. A. LIPSIUS et M. Bonnet II, 1, 1898; II, 2, 1904, sowie bei E. HENNECKE *Neutestamentliche Apokryphen* 1904.

Kirchliche Gegenschriften: IRENÄUS *adversus haereses* ll. V; TERTULLIAN *de praescriptione haereticorum, adversus Valentinianos, de carne Christi, de resurrectione carnis, de anima;* HIPPOLYTUS *refutatio omnium haeresium* (= philosophumena) ll. X.

R. A. LIPSIUS *Der Gnosticismus* 1860 (= Ersch u. Gruber I. 71 S. 223/305); G. HEINRICI *Die valentinianische Gnosis und die hl. Schrift* 1871; G. KOFFMANE *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation* 1881; A. HILGENFELD *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 1884; W. BRANDT *Die mandäische Religion* 1889; G. ANRICH *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum* 1894; G. WOBBERMIN *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* 1896; W. ANZ *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* 1897 (= T. U. XV, 4); C. SCHMIDT *Plotins Stellung zum Gnostizismus* 1900 (= T. U. XX, 4); R. LICHTENHAN *Die Offenbarung im Gnostizismus* 1901; W. BOUSSET *Hauptprobleme der Gnosis* 1907 (= Forschungen z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. T. 10).

Schon in ihren ersten Anfängen wurde die Kirche auf eine sehr ernste Probe durch die Gnosis gestellt. Noch waren die Grenzen überaus flüssig, so daß manches als gut christlich eingeführt und angenommen werden konnte, was es in der Tat nicht war. Insofern darf auch eine Erscheinung, die nicht innerkirchlich war, sondern von außen an das Christentum herantrat, einen Platz in der Dogmengeschichte beanspruchen. Die gnostische Bewegung, die mit dem zweiten Drittel des 2. Jahrhunderts einsetzt, ist aus dem synkretistischen Triebe der Zeit hervorgegangen. Christliche Bestandteile, vor allem der christliche Gedanke der Erlösung, schienen brauchbar genug, die bisherige religiöse Welt zu bereichern. Was von jeher bei der Gnosis zunächst auffällt, sind die von den Gegnern bekämpften und uns darum aufs beste erhaltenen Lehrsysteme. Schon Tertullian hebt als bezeichnend für die Gnosis das Streben hervor, zur rechten Erkenntnis von Gott, vom Menschen und von der Entstehung des Übels zu gelangen. Dem Zuge der Zeit entsprechend strebt der Gnostiker nach einer selbständigen religiösen Weltanschauung, kraft deren er ebensowohl auf jede Bindung durch das jüdische Gesetz verzichten

kann, wie sie ihm andrerseits die Freiheit bietet, von heidnisch-mythologischen Vorstellungen sich anzueignen, was ihm wahlverwandt ist. Somit tritt er den kirchlichen Anforderungen in doppelter Weise souverän gegenüber. Und doch liegt der Nachdruck nicht auf jenen nur einem kleinen Teile der Mitglieder zugänglichen komplizierten Systemen, sondern auf der mystischen Gesamtstimmung und praktischen Religiosität. Wer die Erkenntnis besitzt, ist zugleich seines Heiles gewiß und zu einem frommen Leben befähigt. Ein reich entwickeltes Mysterienwesen bietet die Mittel, das ergriffene Heil festzuhalten. Ohne Frage ist für den Gnostiker der Erlösungsgedanke die Hauptsache: alle Erkenntnis zweckt schließlich nur darauf ab, daß die Seele aus der niederen Welt in jene höhere Welt aufsteigt, aus der der Erlöser zu ihr herabstieg. Die massenhaft herumgelagerten synkretistischen Bestandteile haben diesen Gedanken wohl verschieben und hinter intellektualistischen Tendenzen verstecken, aber nicht ganz unkenntlich machen können. Er war es auch, der den Gnostizismus dem Heilsbedürfnis der damaligen Heidenwelt vor allem empfahl.

Die Wurzeln des Gnostizismus lassen sich nicht mehr mit Sicherheit nachweisen. Jedenfalls sind sie mannigfacher Art und gehen auf den Orient, vor allem auf Babylonien zurück. Der von dort stammende Mandäismus weist eine Reihe auffallender Parallelen zum Gnostizismus auf. Nach Westen sich vorschiebend, hat dieser alsdann trotz seiner antijüdischen Richtung alttestamentliche und vor allem christliche Elemente in sich aufgenommen.

Als erster Vertreter des Gnostizismus gilt von jeher Simon Magus, „die große Kraft" Gottes, ein Magier um die Mitte des 1. Jahrh., den am Christentume vorzugsweise die Wunder interessierten (Act. 8, 9—24). Lehre und praktische Tätigkeit zeigen bei ihm den späteren Gnostizismus schon in rohen Umrissen. Er verwendet die kosmogonischen Mythen des Ostens, bringt aber vor allem in eigener Person die Befreiung vom jüdischen Gesetz und die Erlösung. Zauber- und Beschwörungsformeln stehen im Dienste der Heilsvermittlung bei ihm wie bei seinen Schülern Dositheus und Menander.

Kerinth (Ende des 1. Jahrh.), angeblich in Ägypten vorgebildet und in Kleinasien lebend, vertrat im Anschluß an das Judenchristentum eine doketische Christologie: nur der Mensch Jesus litt wirklich, der Logoschristus war dazu nicht fähig. Zugleich trennt er den höchsten Gott vom Weltbildner. Auch Ignatius kennt auf kleinasiatischem Boden Doketen, die jüdischen Fabeleien nachhängen.

Diese Vorläufer waren noch christentumsfeindlich; im Verlaufe des 2. Jahrh. arbeitet der Gnostizismus aber mit den Mitteln des siegreich vordringenden Christentums selbst: der Synkretismus weist der Christusidee den bevorzugten Platz an.

Satornil (Saturnin) aus Syrien (Anfang des 2. Jahrh.) ist schroffer Dualist. Den unbekannten Vater umgeben als weltschaffende Äonen

allerlei Arten von Engeln; ihnen gegenüber stehen Satan und die Dämonen. Der Kampf dreht sich um die Welt und ihre Bewohner, von denen nur ein Teil den Lebensfunken in sich trägt. Für den Vater tritt der Sohn ein, der rein geistige Christus, der nur zum Schein einen Menschenleib trug; er bringt die Erlösung für die Guten, die den Lebensfunken haben. Ihre heilsgemäße Lebenshaltung ist strenge Askese; erlöst sein heißt frei werden von Materie und bösen Äonen. Satornil nahe steht der durch seinen Schüler Marcion (s. unten S. 35f.) bekannt gewordene Syrer Cerdo.

Karpokrates aus Alexandrien vereinigt platonische Grundgedanken mit christlichen Bestandteilen. Weit ab vom Vater des Alls haben Engel die Welt geschaffen. Die aus der Höhe herabgesunkenen Seelen, von den Weltbildnern in Leiber eingeschlossen, streben in langen Wanderungen zu ihrem Ausgange zurück: bis sie den letzten Heller bezahlt haben (Luc. 12, 58f.; Matth. 5, 25f.). Am stärksten vermochte sich Jesus, Josephs Sohn, seines Ursprungs zu erinnern. Der Lohn war eine ihm von Gott verliehene außerordentliche Kraft, vermöge deren er die Weltbildner verachten konnte. Mit Glaube und Liebe kann der Mensch sogar noch größeres erreichen als er. Die Karpokratianer verehrten darum Jesu Bild neben denen der bekannteren griechischen Philosophen.

Bei dem Ägypter Basilides um 125 bilden Urvater, Nus, Logos, Phronesis und weitere Kräfte und Engel einen ersten Himmel, dem sich 364 andere Himmel anschließen. Im letzten durch die Engel geschaffenen befinden sich die Menschen. Hier herrschte der Judengott mit Gesetz und Weissagung, bis der Nus vom Urvater gesandt, zu unserer Erlösung kam und sich mit Hohn über die jüdischen Gegner zum Scheine kreuzigen ließ. Dementsprechend hat für den durch Christus befreiten Menschen nur noch die Seele Bedeutung, während es gleichgiltig ist, wie er den vergänglichen Leib, das Werk des Judengottes, behandeln will. So nach Irenäus *haer.* I, 24, 3—7; während Hippolytus *philosoph.* VII, 20—27 auch unter des Basilides Namen ein damit unvereinbares System bringt.

Den Gnostizismus in seiner klassischen Vollendung bietet Valentin im zweiten Drittel des 2. Jahrh. in Rom. Doch hatte er seine Schüler im Osten wie im Westen. Indem er die mythologischen Bestandteile durchweg geistig umdeutet, schafft er ein religionsphilosophisches System von höchster Kunst. Die Äonen der oberen Welt sind nur die Affekte, in denen der Urgeist zur Entfaltung kommt. Erst vier Paare, dann noch fünf, endlich noch sechs, bilden sie insgesamt das Pleroma, die Welt der Urbilder im Gegensatze zu den irdischen Abbildern. Mit diesen macht der zweite Akt des Weltdramas bekannt. Der sehnsüchtige Vorwitz des 30. Äon, der Sophia, führt ihren Sturz aus dem Pleroma in die Welt der Materie herbei. Scharf scheiden sich jetzt Urgeist und Pleroma, Pleroma und Welt der Sophia. Der von dieser geborene Demiurg wird zum Schöpfer der Welt, aber alles, was der Welt Leben und Ehre gibt, stammt von oben, ist ein Abbild aus dem Pleroma. Dieser starke Zug von oben nach unten überwindet bis zu einem gewissen Grade den Dualismus und fordert naturgemäß die Rückbewegung von unten nach oben heraus, welche ein dritter Akt bringt. So jammervoll diese Welt ist, so bleibt sie doch nicht ohne Zusammenhang mit jener oberen Welt. Christus der Lichtbringer zeigt der Seele den Weg zum ewigen Lichte. Dieses höchste Ziel kann freilich nur denen zuteil werden, die selbst geistig sind; die anderen müssen sich mit einem bescheideneren Los begnügen. Schließlich entscheidet also die physische Veranlagung über das endliche Geschick.

Fast allen Gnostikern gemeinsam ist der scharfe Dualismus

zwischen Geist und Materie, der indessen durch eine phantastische Äonenreihe überbrückt wird. Die Welt führt sich zwar auf etwas Göttliches zurück, ist aber durchaus mangelhaft ausgefallen. Darum kann ihr Schöpfer nicht der gute und höchste Gott sein, sondern nur ein unvollkommenes Mittelwesen, der Demiurg, der im Auftrage des höchsten Gottes oder im Gegensatze zu ihm gehandelt hat. Dementsprechend wird auch die Person Christi immer in einen irgendwie oberen und unteren Christus zerrissen.

Nicht minder entbehrt die Darstellung seines Werkes fast jeden Rückhaltes am Evangelium. Warum Christus eigentlich gestorben ist, erfährt man nirgends. Unchristlich ist ferner die Einteilung der Menschheit in Klassen, die ihrer Natur nach verschieden sind. Damit hört die Erlösung auf, allgemein zu sein: sie kommt nur einem Teile der Menschheit zugute und ist in der Hauptsache nichts anderes als die Befreiung von der Sinnlichkeit. Völlig verschwunden aber ist in allen gnostischen Systemen die christliche Eschatologie.

So spekulieren diese Führer des Gnostizismus über christlich-theologische Dinge zu einer Zeit, da es in der Kirche selbst noch keine eigentliche Theologie gab. Und ebenso haben sie das Christentum zuerst mit dem Mysterienwesen bekannt gemacht. Dieses wird von ihnen bald in Vereinen innerhalb der Kirche bald in gesonderten Gemeinden zur Entfaltung gebracht und gruppiert sich um phantastische, z. T. widerwärtige Zeremonien, die mit der christlichen Taufe, dem Abendmahl und der Sündenvergebung in Parallele stehen. Ihr Zweck ist durchweg, durch Zufuhr göttlicher Kräfte die Seele zu reinigen oder zu stärken und ihr dadurch die Rückkehr in das Lichtreich zu ermöglichen. Für beides, Lehre wie mysteriöse Zeremonien, suchen die Gnostiker die Beweismittel in einer willkürlichen Exegese des Neuen Testamentes, vor allem der Gleichnisse Christi und der paulinischen Briefe, und in einer auf die Zeit nach der Auferstehung zurückgehenden angeblichen Geheimtradition. Sie fühlen sich als die Vertreter geistiger Aufklärung und glauben mit Überhebung auf das kirchliche Christentum herabsehen zu können. Dieses wiederum hat den Gnostizismus in schärfster Weise abgelehnt. Gleichwohl hat der Kampf die Folge gehabt, daß manche Bestandteile in die kirchlichen Anschauungen übergingen. Der geschichtliche Jesus tritt zurück, das Interesse wendet sich den geheimnisvollen Vorgängen bei seiner Menschwerdung zu. Und die feine Durchführung des Sakramentarismus in der Kirche geht nicht minder auf die Gnosis zurück.

§ 10. Der Reformversuch des Marcion.

Quellen: TERTULLIAN *adversus Marcionem* ll. V. Dazu vereinzelte Stellen besonders bei JUSTIN *apologia* I c. 26, 58; IRENÄUS *adversus haereses* I, 27, 2—4; III, 12, 12; ORIGENES *contra Celsum* VI, 53, 74; HIPPOLYTUS *philosoph.* VII, 29—31; EPIPHANIUS *haereses* c. 41, 42. Ferner das pseudotertullianische Gedicht *Advers. Marcionem;* ADAMANTIUS *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως* 1901, ed. VAN DE SANDE-BAKHUYZEN (= Gr. Chr. Schr. 4); W. EZNIK VON KOLB *Wider die Sekten* (4. Buch), aus dem Armenischen übersetzt von J. M. SCHMID 1900 (= Bibl. d. alt. armenisch. Lit. 1).

A. HARNACK *Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen* in Zw. Th. XIX, 1876, S. 80—120; über Marcions Neues Testament vgl. TH. ZAHN *Geschichte des NTlichen Kanons* I, 585—718; II, 409—529.

Zu lebhaften Auseinandersetzungen sahen sich seit dem zweiten Drittel des Jahrhunderts die Gemeinden und ihre Leiter mit MARCION genötigt.

Marcion wird von alters her als besonders gefährlicher Gnostiker bekämpft, hat aber in Wirklichkeit mit dem Gnostizismus nur einige spätere Zutaten gemein. Religionsphilosophische Interessen liegen ihm fern. Sein Streben gilt einer praktischen Reform der Kirche. Er lehnt unsichere Autoritäten und Überlieferungen ab und will nur die hl. Schrift gelten lassen, sie freilich auch wieder nur so, wie er sie versteht. Er vermeidet die übliche allegorisierende Exegese und verwirft alle diejenigen Schriften des Kanon, die seiner eigenen Lehre nicht entsprechen. Den Maßstab gibt sein Verhältnis zu Paulus, der in der alten Kirche noch nicht zu Einfluß gelangt war, vielmehr von Marcion zuerst persönlich erlebt und eingehend, wenngleich in verkehrter Weise, gewürdigt wurde. Um des Paulus willen streicht er das Alte Testament völlig und läßt er vom Neuen Testament nur ein verkürztes Lukasevangelium und unter Ausschluß der Pastoralbriefe zehn ebenfalls verkürzte und überarbeitete paulinische Briefe gelten. Mit dieser Sammlung gewinnt er die Unterlage für seine eigenartige evangelische Anschauung. Denn mit Paulus sieht er in der Fälschung des Evangeliums durch das Gesetz den großen Irrtum der Kirche, mit ihm macht er darum die Trennung von Gesetz und Evangelium zur Aufgabe seines Lebens.

Marcion kam um 140 von Pontus nach Rom. Hier fand er bei den Gemeindeleitern für seine Schriftauffassung vom alten Kleide und dem neuen Lappen (Luc. 5, 36, 37. 6, 43) kein Verständnis, wurde vielmehr sehr gegen seinen Willen aus der Kirche hinausgedrängt. Erst damals bekamen seine praktischen Bestrebungen eine theoretische Unterlage durch seine Verbindung mit dem syrischen Gnostiker CERDO (s. oben S. 33). In seinen verloren gegangenen *Antithesen* führte er den Gegensatz von Gesetz und Evangelium auf einen doppelten Gott zurück, auf den geistig und sittlich unvollkommenen Schöpfer der Welt, den Judengott mit seinem

Gesetz und allem Elend der Welt, und auf den in jeder Hinsicht guten Gott, der unbekannt war, bis er sich in der Fülle seines Erbarmens in Christus offenbarte. Unerwartet erscheint er im 15. Jahre des Kaisers Tiberius in Kapernaum und lehrt an den Sabbaten, ein heilbringender Geist, der nicht im Leibe des Judengottes, sondern in einem Scheinleibe auftritt. Er zerstört die Werke des Judengottes, wird von diesem vermeintlich gekreuzigt, befreit in Wirklichkeit die Heiden im Hades, aber nicht die Frommen des alten Bundes. Dagegen wandelt er um und rettet er, die an ihn glauben. Für sie wird sein unschuldig vergossenes Blut zum Lösegeld ihrer Seelen, während die Anhänger des Judengottes bei dem noch bevorstehenden Erscheinen des jüdischen Messias der Strenge ihres Gottes überlassen bleiben. Dieses Evangelium hat allein Paulus richtig verstanden und weitergegeben. Unsere einzige Pflicht besteht in strengster, die Ehelosigkeit einbegreifender Askese.

Bei Marcions praktischer Veranlagung griffen seine Anschauungen rasch um sich. Sie wurden von gesonderten Reformgemeinden bis ins 6. Jahrhundert vertreten. Die Kirche hat ihnen gegenüber mit um so größerem Nachdruck den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes, sowie die Identität von dem gerechten und dem barmherzigen Gott, von Schöpfer und Erlöser festgehalten.

§ 11. Die Normen der katholischen Kirche.

A. Ritschl *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* ²1857; Th. Zahn *Geschichte des NTlichen Kanons* 2 Bde 1888, 1892; A. Harnack *Das N. T. um das Jahr 200* 1889; F. Kattenbusch *Das apostolische Symbol* 2 Bde. 1894, 1900; J. Kunze *Glaubensregel, heilige Schrift und Taufbekenntnis* 1899.
E. Preuschen *Analecta* 1893. ² (2 Hfte) 1909/10 (= Quellenschriften I, 8.)

Der jahrzehntelange Kampf gegen diese gemeinsamen Feinde, Gnostiker und Marcioniten, schloß die einzelnen Gemeinden fest zusammen. Aus dem Gedankenaustausch und brüderlichen Verkehr erwuchs das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, aus vereinzelten Gruppen entwickelte sich die altkatholische Kirche. Man war sich bewußt, Gnostikern und Marcioniten gegenüber zusammenzugehören. Es kam nur darauf an, unzweideutig festzustellen, wo und wie die Grenzen zu ziehen seien. Erst indem sie feste Normen gewann, konnte die altkatholische Kirche sich von der auch christlich sein wollenden Umwelt deutlich trennen und selbst zur Wirklichkeit werden. Man fand jene Normen in dem Begriff des Apostolischen. Was von den Aposteln stammt, entspricht der Wahrheit und ist christlich. Unter diesen Begriff fiel aber der neutestamentliche Kanon, die Glaubensregel, die Sukzession der Bischöfe.

1. Dem Alten Testamente hatten die Gegner die Autorität zu rauben gesucht, indem sie es als Werk des Demiurgen ausgaben oder durch allegorisierende Exegese das hineinlegten, was sie herauslesen wollten. Um so

unzweifelhafter erschien der Wert der von Jesu Leben und Lehre direkt zeugenden, aus der Hand apostolischer Männer hervorgegangenen Lehr- und Erbauungsschriften, die allerwärts im gottesdienstlichen Gebrauche standen. Freilich litt ihre Brauchbarkeit wieder stark unter ihrer Ungleichartigkeit. Schriften, mit denen sich auch die Gegner abfanden, standen solchen gegenüber, die von diesen ausdrücklich gemieden wurden; neben allgemein verbreiteten gab es örtlich beschränkte; neben anonymen und pseudonymen solche, deren Verfasserschaft außer Zweifel war. Eine Berufung auf apostolische Schriften war also immerhin eine zweischneidige Sache. Auch machte es das tendenziöse Gebaren, mit dem sich z. B. Marcion seinen eigenen Kanon hergerichtet hatte, sehr gefährlich, bei der Sammlung neutestamentlicher Schriften von einer vorgefaßten Theorie auszugehen. Die kirchliche Kanonbildung vollzog sich vielmehr, wie die Zwischenbemerkungen des Kanon Muratori beweisen, indem man sich im einzelnen über jede aufzunehmende Schrift Rechenschaft gab und lieber ausschied, als weitergreifend sammelte.

Man gewann zunächst wenigstens einen Grundstock: in erster Linie das viergestaltige Evangelium, dessen Viergestalt durch allerlei Symbole bekräftigt wird, daneben die mit dem Lukasevangelium zusammengehörende Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe, die, obwohl als wirkliche Briefe nur an einzelne Gemeinden und Persönlichkeiten gerichtet, gleichwohl als der Gesamtheit geltend in Anspruch genommen wurden. Die Abrundung dieses Kanons durch definitive Aufnahme solcher Schriften, die vorläufig nur bei einzelnen Gemeinden im Gebrauche standen, blieb der Zukunft überlassen. Der Abschluß des neutestamentlichen Kanons ließ noch lange auf sich warten. Aber was man längst besaß und benutzte, lernte man nunmehr in seiner Eigenart würdigen. Man verfügte bewußt über ein sicheres Erbe der apostolischen Zeit, das sich scharf von den Erzeugnissen der Neuzeit abhob, man empfand ein und denselben Geist in diesen apostolischen wie in den prophetischen Schriften, und man sah darum beide in gleicher Weise als verbindlich an[1]).

2. Eine einfachere, aber um so wirksamere Waffe im Kampfe gegen die Gnosis bot die Glaubensregel. Sie floß unabhängig von der noch werdenden Sammlung kanonischer Schriften aus der in den Gemeinden lebendigen mündlichen Überlieferung der

[1]) Tertullian *de praescript. haeret.* 19: ergo non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa. — Irenäus *adv. haer.* III, 11, 4: reliqui enim omnes prophetae annuntiaverunt adventum paterni luminis; concupierunt autem digni esse videre eum quem praedicabant; Joannes autem et praenuntiavit similiter sicut alii et advenientem vidit et demonstravit et credere in eum suasit multis, ita ut ipse et prophetae et apostoli locum habuerit. hic est enim plus quam propheta, quoniam primo apostoli secundo prophetae; omnia autem ex uno et eodem ipso deo.

apostolischen Zeit. Somit konnte sie ebensowohl für die Gewinnung des neutestamentlichen Kanons die Maßstäbe liefern, wie sie überall da ergänzend eintrat, wo die Berufung auf geschriebene Autoritäten versagte oder nicht ausreichte.

Der Begriff Glaubensregel umschließt im einzelnen und dem Wortlaute nach sehr verschiedene Formeln, die indessen insgesamt nichts anderes sind als lehrhafte Ausführungen des dreiteiligen Taufbekenntnisses. Wie dieses, so bietet auch die Glaubensregel, wenngleich in theologischem Gewande und wohl auch mit apologetischer oder polemischer Absicht, nur jene Tatsachen, die als apostolische Überlieferung dem Christen von der Taufe her wohlbekannt waren und auf denen sich sein Glaube aufbaute. Aber das war dogmengeschichtlich bedeutsam, daß jene Tatsachen nunmehr in theologischen Formeln zusammengestellt vorlagen, deren Besitz einen erneuten Nachweis aus der Schrift überflüssig machte[1]).

3. Die Zusammenstellung des Kanons und die Pflege der Glaubensregel fiel in der Hauptsache den Bischöfen zu. Sie repräsentierten die Gemeinden und bürgten für die Echtheit der apostolischen Überlieferung. Unter ihnen durften wiederum die Ortsnachfolger apostolischer Männer einen besonderen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen. So wird Rom der ausgezeichnete Bischofssitz des Westens, mit dem um seiner gehaltvollen Tradition willen alle übrigen Gemeinden im kirchlichen Verkehr bleiben müssen. Aber schon frühe setzt sich der unsichere Begriff der apostolischen Sedes in den greifbaren der apostolischen Sukzession um. Nicht bloß als Nachfolger einer wirklichen oder vermeintlichen apostolischen Persönlichkeit, sondern kraft seiner amtlichen Würde gilt der Bischof als Garant der apostolischen Lehre und evangelischen Wahrheit. Auf der Gesamtheit der Bischöfe beruht darum die Apostolizität der katholischen

[1]) Irenäus *adv. haer.* (I, 10, 1—3 und) III, 4, 1, 2: et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias? cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. — Tertullian *apologet.* c. 47: expedite autem praescribimus adulteris nostris illam esse regulam veritatis, quae veniat a Christo, transmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diversi isti commentatores probabuntur. — *De praescript. haeret.* c. 13: Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. — c. 7: nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium. cum credimus, nihil desideramus ultra credere. hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus.

Kirche, die Bischöfe sind die Kirche[1]). Die entschiedene Art, mit der gerade römische Bischöfe (Victor, Kallistus) diese Anschauung vertraten, hat indessen schon gleichzeitig Irenäus, Tertullian, Hippolytus veranlaßt, in der Kirche das Geistliche zu betonen, den in ihr wirksamen heiligen Geist.

Mit der auf die Apostel zurückgehenden und durch die Bischöfe als Nachfolger garantierten schriftlichen und mündlichen Lehrtradition besaß die Kirche die Möglichkeit festzustellen, was es um die christliche Wahrheit sei. Den unkontrollierbaren Forderungen des Gnostizismus war damit zugleich eine feste Grenze gezogen. Für die Herausbildung einer Kirchenlehre waren die Vorbedingungen geschaffen.

§ 12. Die Reaktion des Montanismus.

Montanistische Aussprüche sind gesammelt von N. Bonwetsch *Die Geschichte des Montanismus* 1881, S. 197—200 und A. Hilgenfeld *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 1884, S. 591—595. Unter den Schriften Tertullians sind montanistisch *De virginibus velandis, de corona militis, de fuga in persecutione, de exhortatione castitatis*; besonders schroff: *De monogamia, de jejunio adversus psychicos, de pudicitia.* Montanistische Konflikte auch in der Passio Perpetuae. Epiphanius *haereses* 48, 49.

H. G. Voigt *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes* 1891. E. Rolffs *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes* 1895 (= T. U. XII, 4). H. Weinel *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus* 1899.

Wie Marcion eine Reform der Kirche im Namen des Paulus.

---

[1]) Irenäus *adv. haer.* III, 3, 1: traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur. c. 2. maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. — IV, 33, 8: agnitio vera est apostolorum doctrina et antiquus ecclesiae status in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt: quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens; et lectio sine falsatione et secundum scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia.

so hat der Montanismus eine solche unter Berufung auf Johannes versucht. Indem er auf die eschatologische Stimmung und den sittlichen Rigorismus der apostolischen Zeit zurückgriff, suchte er die Entwicklung auf die katholische Kirche hin zu hemmen. So zwang er die christlichen Gemeinden, die sich im 2. Jahrhundert um feste Formen in Lehre und Leben bemühten, dazu, ihre Vergangenheit noch einmal zu revidieren und sich das Recht auf Fortschritt erst zu erkämpfen.

Daß der Geist in der Kirche matt wurde und an seine Stelle äußere Ordnungen, Gesetze und Lehren traten, daß der Blick von der Zukunft der Kirche auf ihre Gegenwart abirrte, daß die charismatische Rede der regelrechten Predigt, das lebendige Prophetenwort dem Einflusse des Schriftwortes wich, schien unerträglich.

Dieser in der Vergangenheit lebenden Anschauung gaben seit etwa 156 der Phrygier Montanus und seine prophetischen Begleiterinnen Prisca und Maximilla († 179) Ausdruck. Dem kurzen Rausche folgte indessen bald die Ernüchterung. Die Massen ließen sich nicht gewinnen, und die Leiter der Kirche lehnten den Versuch immer entschiedener ab.

Zwar wußten sich die Montanisten mit den kirchlichen Gemeinden eins im scharfen Gegensatze zur Gnosis. Auch beabsichtigten sie die theologische Erkenntnis weder zu erweitern noch zu verändern. Sie wollten nur gegenüber der Entwicklung der letzten Jahrzehnte den Charakter der christlichen Urzeit festgehalten wissen. Aber ihr Vorgehn nahm rasch revolutionäre Formen an.

1. Sie begnügten sich nicht damit, auf Grund von Joh. c. 14—16 auf das nahe bevorstehende Ende hinzuweisen; sie versuchten es vielmehr durch ihre Propheten geradezu herbeizuzwingen.

Auf das Kindesalter unter dem Gesetz und den Propheten und auf das Jünglingsalter unter dem Evangelium ist jetzt das Mannesalter der Kirche mit der Geistesmitteilung durch die montanistischen Propheten gefolgt. Demgemäß erhalten diese eine Autorität zuerkannt, die weit über die aller Propheten aus älterer und jüngerer Zeit und über die der Apostel hinausgeht. Was sie in wilder Ekstase verkündigen, hat ihnen der Geist, ja Gott selbst direkt eingegeben, wobei die eigenen Seelenkräfte so passiv sind wie die Leier unter dem Schlage des Plektron. In der montanistischen Prophetie ist der Paraklet wirklich erschienen.

2. Dem kommenden Herrn geht „ein neuer Bund und eine neue Verheißung" voran.

Während die Kirche sich mit der Organisation der Ortsgemeinden abmühte, beriefen die Propheten die Massen nach dem phrygischen Ort Pepuza, wo das Herabkommen des himmlischen Jerusalems (mit Rücksicht auf Offenb. 12, 14. Bonwetsch) erwartet wurde.

3. Dem Bewußtsein der baldigen Wiederkehr Christi hat in jeder Hinsicht das sittliche Leben der Christen zu entsprechen.

Unter der Leitung des Parakleten muß die Kirche alle bisherigen Unvollkommenheiten ablegen. Der Montanismus verbietet die zweite Ehe, er empfiehlt die Virginität und billigt die Lösung bestehender Ehen. Der Begriff der Todsünden wird weiter gefaßt, der Ausschluß aus der Gemeinde strenger genommen. Die Fastenpraxis wird gesetzlich geregelt. Mittwoch und Freitag wird vollständig bis zum Abend gefastet; zwei Wochen im Jahre werden durch Halbfasten bei Wasser und Brot oder bei trockenen Speisen ausgezeichnet. Das Martyrium ist nicht nur nicht zu vermeiden, sondern geradezu aufzusuchen.

Diese Übertreibungen führten zu einer Scheidung zwischen Kirche und Montanismus, in Kleinasien, wo es seinetwegen zu den ersten Synoden kam, Ende der 70 er Jahre, in Rom in den 80 er Jahren, in Afrika sogar erst um 207 (Tertullian). Allerdings nur allmählich; denn da die Montanisten altkirchliche Anschauungen und Gepflogenheiten, die in der jüngsten Zeit zu verkümmern drohten, wieder zu Ehren zu bringen schienen, so durften sie bei den konservativen Elementen in der Kirche auf Wohlwollen rechnen. Daß die Kirche sich in der Welt behaglich einrichtete, mit einer baldigen Wiederkunft Christi nicht mehr rechnete und auf sittlichem Gebiete mit der Welt allerlei Kompromisse schloß, fand durchaus keinen ungeteilten Beifall. Wenn diese Kreise dann endlich doch die Montanisten aus der kirchlichen Gesellschaft ausschlossen, so zwang sie dazu neben den ekstatischen Übertreibungen der Propheten und Prophetinnen vor allem der montanistische Dünkel, der die von Christus und den Aposteln vertretene Religiosität und Sittlichkeit nur als unvollkommene Vorstufe gelten ließ. So wurden die Montanisten als falsche Propheten entlarvt und dementsprechend behandelt.

Die Kirche hat durch diese Trennung eine Reihe besonders tüchtiger Glieder (Tertullian) verloren. Aber der Schritt bedeutete für sie doch die Rettung aus einer sehr gefährlichen Krisis. In diesem Bewußtsein ist sie dann weiter zu einer den Tendenzen des Montanismus durchaus entgegengesetzten Entwicklung gelangt. Gegenüber den unsicheren Orakeln des Parakleten befestigte sich das Ansehen des neutestamentlichen Kanons. Verbot Tertullian alles, was nicht besonders erlaubt war, so gewöhnte sich die Kirche daran, sogar zwischen schweren und läßlichen Sünden, zwischen höherer und niederer Sittlichkeit zu scheiden und damit der sittlichen Laxheit Vorschub zu leisten. Sahen die Montanisten in der Kirche nur die vom Geiste erfüllte ideale Gemeinschaft, so verstanden die Katholiken unter ihr immer mehr die an den äußeren Institutionen leicht erkennbare Heilsanstalt. Der Geist der christlichen Urzeit galt als zur Ruhe gekommen, er sprach zu den Menschen der Gegenwart nur noch aus den Schriften und Einrichtungen der Kirche und aus den daraus gezogenen kirchlichen Lehren[1]).

---

[1]) Epiphanius *haer.* 48, 4: *ἰδοὺ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδοὺ, κυριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις.* — Tertullian *adv. Praxean* c. 1: et nos quidem postea agnitio paracleti atque

§ 13. Die kirchliche Theologie des Abendlandes.

Irenäus: Opp. ed. R. Massuet 1710; A. Stieren 2 T. 1848/53; Harvey 2 T. 1857. Deutsche Übers. in B. K. V. Dazu die *Ἐπίδειξις* (so H. Jordan) *τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, armenisch und deutsch 1907 (= T. U. 31, 1).

Tertullian: Opp. ed. F. Oehler 3 T. 1853/4; editio minor 1854; edd. A. Reifferscheid, G. Wissowa und E. Kroymann in C. S. E. L., bisher nur 2 Tle, t. 20 u. 47. Schulausgaben in Quellenschriften I, 2 (*de paenitentia, de pudicitia* ed. E. Preuschen 1891, ²1910); I, 3 (*de praescriptione haereticorum* ed. E. Preuschen 1892, ²1910); II, 8 (*adversus Praxean* ed. E. Kroymann 1907). Deutsche Übers. von A. H. Kellner *Tertullians sämtliche Schriften* 2 Bde. 1882, und in Auswahl in B. K. V.

J. Werner *Der Paulinismus des Irenäus* 1889 (= T. U. 6, 2); A. Hauck *Tertullians Leben und Schriften* 1877; N. Bonwetsch *Die Schriften Tertullians* 1878; E. Nöldechen *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians* 1888 (= T. U. 5, 2). Ders. *Tertullian* 1890.

Über den heidnischen Charakter der Gnosis hatten lange ihre zahlreichen christlichen Zutaten hinweggetäuscht. Daraus erwuchs für die Kirche die Pflicht, zwischen jener nur vermeintlichen Gnosis und der mit der apostolischen Wahrheit gegebenen echten Gnosis eine feste Grenze zu ziehen. Die Kirche fängt an, über den Inhalt ihres Glaubens einen Überblick zu gewinnen. Es bedurfte dazu keiner neuen Untersuchungen; es galt nur auf das Alte, Vorgnostische zurückzugreifen. Über das Ergebnis belehren die Schriften des Irenäus und Tertullian, die bei aller Verschiedenheit im einzelnen zum ersten Male die Religionsphilosophie der Gnostiker durch eine kirchliche Theologie ersetzen.

Die Sammlung der kanonischen Schriften hatte inzwischen Fortschritte gemacht, die Gemeinden waren mit ihrem Inhalte allgemeiner bekannt geworden; bei aller Unsicherheit in der Abgrenzung war doch die Summe des Zugestandenen und Angenommenen groß genug. So wurde es zur

defensio disiunxit a psychicis. — *De monogamia* c. 1: penes nos, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum, continentia tam religiosa est quam licentia verecunda, quandoquidem ambae cum creatore sunt. — *De virginibus velandis* c. 1: quae est ergo paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? — Sic et iustitia primo fuit in rudimentis, natura deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium efferbuit in iuventutem; nunc per paracletum componitur in maturitatem. *De corona militis* c. 2: quod non prohibetur, ultro permissum est; immo prohibetur quod non ultro est permissum. – *De pudicitia* c. 21: et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. domini enim, non famuli est ius et arbitrium, dei ipsius, non sacerdotis. — *De exhortatione castitatis* c. 7: differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.

Gewohnheit, sich auf alt- und neutestamentliche Schriften gleicherweise zu berufen. Paulus tritt in den Vordergrund. Aus seinen Briefen gewann die kirchliche Theologie die Überzeugung, daß die christliche Offenbarung ebensowohl mit der alttestamentlichen zusammenhing, wie sie dem Heidentum überlegen war und selbständig gegenüber stand.

1. Die kirchliche Theologie zuerst als Schrifttheologie genommen zu haben, macht die dogmengeschichtliche Bedeutung des Irenäus aus.

Irenäus aus der Provinz Asien stammend und hier noch mit Polykarp (s. oben S. 15) persönlich bekannt, war Presbyter und seit 177/8 Bischof von Lyon und ist als solcher um 202 gestorben. Sein Hauptwerk, *Prüfung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis* (*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*), um 185, ist vollständig nur in einer lateinischen Übersetzung aus dem 4. Jahrh. erhalten u. d. T. *„gegen die Häresieen"*. Seine *Darstellung der apostolischen Verkündigung* aus den 90er Jahren ist erst jüngst in armenischer Übersetzung entdeckt worden.

Irenäus verzichtet durchaus auf die philosophischen Hilfsmittel der Apologeten. Sie versagen gegenüber der Gnosis, die zu widerlegen es einer klar umrissenen Erkenntnis dessen bedarf, was Christentum ist. Diese Erkenntnis gewinnt Irenäus aus der Schrift und vorzugsweise aus Paulus. Er ist der erste, der das in der Schrift enthaltene Gut allseitig verwertet. Dadurch gewinnt er der gnostischen Phantasiewelt gegenüber einen festen Standort; zugleich vermag er die dogmatische Erkenntnis auf eine höhere Stufe zu heben.

Gegenüber der bei den Gnostikern beliebten Spekulation über den höchsten Gott und den von ihm getrennten Weltschöpfer betont er, daß Gott es selbst war, der die Welt durch sein Wort und seinen Willen geschaffen hat. Gott ist also einer, derselbe, der das Gesetz gegeben und die Erlösung eingeleitet hat. Sohn und Geist, Wort und Weisheit standen ihm von Ewigkeit her zur Verfügung. Nach seiner Größe unbegreiflich, wird er uns durch seine Liebe in Christus faßbar und verständlich. Durch die Offenbarung des Sohnes finden wir den Weg zum Vater.

Die von Gott geschaffene Welt ist durchweg gut und harmonisch. Die Sünde führt sich also nicht auf eine Naturgrundlage, sondern auf den freien Willen des Menschen zurück. Statt durch Gehorsam gottgleich und unsterblich zu werden, zog dieser sich durch Ungehorsam den Tod zu. In Adam sündigte und starb aber die ganze Menschheit. Gleichwohl traf Gott in seiner Gnade Vorkehrungen, sie zu retten. Durch mehrere Bundesschließungen, erst unter den Patriarchen, dann in Israel, hielt er die dem Gesetze Gehorsamen fest. Alle diese Veranstaltungen gipfeln aber in dem neuen Menschen, auf den die göttliche Heilsordnung abzielt. Dieser zweite Adam trat durch seine Menschwerdung in die Gemeinschaft der Sünder ein, blieb aber in der Versuchung dem Gesetze Gottes gehorsam. Er überwand den gemeinsamen Feind und gewann für die Menschen die Möglichkeit, Gotte ähnlich zu werden, wieder zurück. Die abgebrochene Entwicklung bringt damit Christus in sich selbst zum Abschluß. Diese auf die kleinasiatische Theologie (s. oben S. 21) zurückgehende Rekapitulationstheorie (nach Ephes. 1, 10) ist von Irenäus im einzelnen durchgeführt.

Mit der zentralen Stellung, die Irenäus dem Gottmenschen zuweist, hängt es zusammen, wenn er darauf verzichtet, über den Ausgang des Logos und sein Verhältnis zum Vater nähere Vermutungen aufzustellen. Es genügt ihm zu wissen, daß der Sohn der den Vater offenbarende Gott ist. Irenäus nimmt seinen Standort bei dem geschichtlichen Hervortreten des Logos. Dieser wird durch Geburt Mensch, er hat als wirklicher Mensch gelebt und gelitten und ist als solcher gestorben.

Es mußte zu einer wahrhaften Menschwerdung des Gottessohnes nach Leib und Seele kommen. Denn sollte Christus dem Menschengeschlechte zu neuem Leben verhelfen, so mußte er selbst alle Stadien des Menschenlebens durchlaufen haben. Tatsächlich ist er nun auch der Führer einer neuen göttlich bestimmten Menschheit geworden, die an Stelle der alten durch Adams Sündenfall dem Tode geweihten tritt. Er hat in sich selbst Gott und die Menschheit dauernd miteinander in Verbindung gebracht und letzterer dadurch die Unvergänglichkeit gesichert.

Als Menschgewordener hat Christus zugleich das auf sich genommen, was Adam unterließ. Von der Geburt an, über die Versuchung hinaus und durch alle Lebensstadien hindurch bewies er Gehorsam; damit vernichtete er Sünde und Teufel. Zugleich brachte er in sanfter Überredung den Menschen Erkenntnis und mit dem Geiste Gottes die Kraft zu einem in Taten und Gedanken frommen Wandel. Dieses neue Leben beginnt für den Christen mit der Taufe. Durch sie gelangt er zum Glauben, einem persönlichen Verhältnis zu Christus, das die Erfüllung seiner Gebote mit einbegreift und den Menschen vor Gott gerecht macht[1]).

---

[1]) Irenäus *adv. haeres.* III, 18, 1: ostendimus enim, quia non tunc coepit filius dei, exsistens semper apud patrem; sed quando incarnatus est et homo factus longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. — IV, 20, 4: et propterea prophetae ab eodem verbo propheticum accipientes charisma, praedicaverunt eius secundum carnem adventum, per quem commixtio et communio dei et hominis secundum placitum patris facta est, ab initio praenuntiante verbo dei, quoniam videbitur deus ab hominibus et conversabitur cum eis super terram, et colloqueretur et adfuturus esset suo plasmati, salvans illud et perceptibilis ab eo, et liberans nos de manibus omnium odientium nos, hoc est ab universo transgressionis spiritu; et faciens nos servire sibi in sanctitate et iustitia omnes dies nostros, uti complexus homo spiritum dei in gloriam cedat patris. — III, 18, 7: qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus, nisi per filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem; nisi verbum eius communicasset nobis, caro factum? quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam, quae est ad deum communionem. —

2. Neben Irenäus steht als zweiter großer Antignostikus der Afrikaner TERTULLIAN.

Qu. Septimius Florens Tertullianus in Karthago um 150/5 geboren und nach 222 gestorben, mit 40 Jahren getauft, war kein Kleriker, wohl aber ein vielseitiger theologischer Schriftsteller. Was ihm seine juristische Bildung, seine Kenntnis der stoischen Philosophie, seine reiche Belesenheit in der christlichen Literatur an Bildungselementen zur Verfügung stellten, hat seine kräftige, praktisch-fromme Persönlichkeit zu einem geschlossenen Ganzen zusammenzuarbeiten verstanden. Römische wie kleinasiatische Traditionen kamen ihm zu Hilfe; die letzteren wuchsen mit seiner Hinneigung zum Montanismus (etwa 202), die (um 207) zum Bruche mit der Kirche führte.

Ohne das geringste Interesse an theologisch-philosophischer Spekulation hat er gleichwohl der christlichen Gedankenwelt im Abendlande seinen originellen Stempel aufgedrückt und die Herausgestaltung der kirchlichen Lehre bedeutsam gefördert. Als Sohn einer fortgeschrittenen Zeit gebraucht Tertullian mit Eifer und Geschick die neuen Normen der katholischen Kirche, Kanon und Glaubensregel. In ihrem Besitze weiß er sich über allen Zweifel erhaben; er kennt keine Probleme, die darüber hinaus lägen. Die Glaubensregel, die für ihn in der Hauptsache das erweiterte Taufbekenntnis ist, wird ihm geradezu zum Glaubensgesetz, das er mit mystischem Glanze umgibt und dem er alle Bestandteile der kirchlichen Lehre zu entnehmen beginnt[1]).

Daneben freilich betont er das Vernunftgemäße im Christentum; er sieht in der Seele eine natürliche Christin. Auch führt er gegen Marcion die Gottesbeweise ins Feld. Denn wie Gott alles vernünftig eingerichtet hat, so will er auch alles mit Vernunft behandelt sehen.

Wie Irenäus weist er die von den Gnostikern behauptete Trennung zwischen Gott dem Schöpfer und Gott dem Erlöser nachdrücklich zurück.

IV, 13, 1: (iustitia vestra plus quam scribarum et Pharisaeorum) quid autem erat plus? primo quidem non tantum in patrem sed et in filium eius iam manifestatum credere; hic est enim, qui in communionem et unitatem dei hominem iuducit. post deinde non solum dicere, sed et facere; illi enim dicebant, sed non faciebant; et non tantum abstinere a malis operibus, sed etiam a concupiscentiis eorum. haec autem non quasi contraria legi docebat; sed adimplens legem et infigens iustificationes legis in nobis.

[1]) *De praescript. haeret.* c. 14: fides in regula posita est; habet legem et salutem de observatione legis; exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. certe aut non obstrepant aut quiescant. adversus regulam nihil scire omnia scire est. — *De spectac.* c. 4: cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur.

Von Anfang an waren Güte und Gerechtigkeit in Gott vereinigt, und auf das Heil der Menschen gingen stets Gottes Absichten. Darum hat er die Welt aus nichts geschaffen.

Dieser Gott nun ist ein dreifaltiger, wie es uns die Taufhandlung lehrt. Denn Gott war nie allein, sondern Sohn und Geist haben als zweite und dritte Person an der göttlichen Substanz teil. Diese eine Substanz umfaßt also drei Personen, die nur nach Form und Entwicklungsstufe voneinander verschieden sind.

Während die Lehre vom Geist bei Tertullian nicht klar zum Ausdruck kommt, hat er in der Logoslehre eine Fortbildung der von den Apologeten übernommenen Anschauungen durch geschickte Formeln angebahnt.

Der Logos, Gottes ewige Vernunft, aus Gott hervorgegangen als dieser sprach: es werde Licht, ist als sein Sohn eine selbständige Person. Der Substanz und dem Wesen nach mit dem Vater eins, unterscheidet er sich von diesem nach Person, Stellung und Amt. Dem Vater eignet die ganze Fülle der Majestät, dem Sohne davon nur ein Teil. Sonne und Strahl, Wurzel und Baum, Quelle und Fluß vergegenwärtigen das Verhältnis beider zueinander. Für die damit ausgesprochene Behauptung der Inferiorität des Sohnes beruft sich Tertullian auf die Schrift.

Der Logos wurde Mensch. Mit der Geburt von der Jungfrau Maria zog er menschliches Fleisch und eine menschliche Seele an. Weil er es annahm, blieb das Fleisch von Sünde frei. Aber auch die göttliche Substanz veränderte sich nicht. Es kam nicht zu einer Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, durch die ihre beiderseitige Eigenart aufgehoben worden wäre. Sondern beide schlossen sich in einer Person zur Einheit zusammen. Infolge davon konnte nur die menschliche Substanz leiden und sterben, während die göttliche leidensunfähig blieb. Gegen die Schwierigkeit, die hierin liegt, beruft sich Tertullian wieder mit Nachdruck auf die Schrift. Den Anlaß zu den eingehenden christologischen Erörterungen bot ihm der Kampf gegen die Monarchianer; das wichtigste Material enthält seine Schrift *Gegen Praxeas* (S. unten S. 57.)[1]).

[1]) *Adv. Praxean* c. 2: nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. — quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. — c. 25: qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: ego et pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem. — c. 27: hic erit deus et sermo, dei filius. videmus duplicem statum, non confusum, sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Jesum. de Christo autem differo. et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro

Nur gelegentlich erwähnt Tertullian das Erlösungswerk Christi: er hat uns die Wahrheit erkennen lassen und durch sein Leiden unsern Tod aufgehoben. Um so bedeutsamer ist, was er über den Heilsstand des Menschen zu sagen hat. Auch hier sind seine Gedanken für die abendländische Theologie von Bedeutung geworden.

Die Sünde ist ererbt, angeboren, etwas Natürliches; sie führt sich auf den mangelhaften Ursprung des Menschen zurück, denn der ehelichen Gemeinschaft an sich haftet schon etwas Unreines an. Mit diesem ersten Auftreten einer Erbsündenlehre bei Tertullian steht indessen im Widerspruch, wenn er die menschliche Willensfreiheit für durchaus intakt erklärt und in jeder Seele den Samen des Guten findet. Immerhin erfordert jener verhängnisvolle Einfluß der Natur eine um so stärkere Wirkung der Gnade. Unter ihr ist der Beistand des hl. Geistes zu verstehen, die Einflößung eines höheren göttlichen Kraftstoffes (Loofs), der dem Menschen in der Taufe zuteil wird und ihm durchs ganze Leben die Kraft zum Guten gibt. In Gott hat der Mensch seinen Richter und Vergelter zu sehen, der ihm mit der Taufe zwar die Sünden vergeben, aber auch die Last weiterer Gesetzeserfüllung unter Androhung der Verdammnis auferlegt hat, während asketische Leistungen einen höheren Grad der Seligkeit sichern. Die Sünde des Getauften macht als Beleidigung Gottes eine Genugtuung durch abermalige Buße und freiwilliges Entsagen, also eine Selbstbestrafung nötig, die ausüben zu können ein Glück für den Menschen ist[1]).

§ 14. Die Anfänge einer wissenschaftlichen Theologie in Alexandrien.

Clemens Alex.: Opp. ed. O. Stählin in Gr. Chr. Schr. 12, 15, 17 (Bd. 4 fehlt noch), 1905/6/9. Dazu *Supplementum Clementinum* ed. Th. Zahn 1884 (= Forschungen 3). Schulausgabe von *Quis dives salvetur?* ed. K. Köster 1893 (= Quellenschriften I, 6,). Deutsche Übers. in Auswahl in B. K. V.

Origenes: Opp. ed. C. et C. V. Delarue, 4 Bde. 1733/59; ed. C. H. E. Lommatzsch, 25 Bde. 1831/48; ed. P. Koetschau, E. Klostermann, E. Preuschen, bisher 4 Bde., in Gr. Chr. Schr. (2, 3, 1899; 6, 1901; 10, 1903). Deutsche Übers. in Auswahl in B. K. V.

Methodius von Olympos (Lycien): Opp. in M. S. Gr. 18; dazu N. Bonwetsch *Methodius von Olympus*, I (Schriften), 1891; derselbe *Die Theologie des Methodius* 1903 (= A. G. G. 7, 1).

passiones suas functa sit. — *De carne Christi* c. 5: crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.

[1]) *De anima* c. 41: malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. — sic et in pessimis aliquid boni et in optimis nonnihil pessimi. solus enim deus sine peccato et solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus. — propterea nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine. — c. 21: Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod *αὐτεξούσιον* dicitur; quae cum sit et ipsa naturalis

Unter dem starken Einfluß der kirchlichen Überlieferung stehend strebten Irenäus und Tertullian zunächst dahin, die häretische Gnosis durch eine christliche Theologie unschädlich zu machen. Anders lagen die Dingen im Osten. Seiner wissenschaftlichen Schulung und philosophischen Vergangenheit erschien die Gnosis als Selbstzweck. Erst mit ihrer Hilfe galt ein wirkliches Verständnis des Christentums und eine volle Entfaltung des Glaubens für möglich. Schon in den Tagen Philos (s. oben S. 11 f.) waren in Alexandrien griechische Philosophie und jüdische Frömmigkeit miteinander einen Bund eingegangen, in ähnlicher Weise treten um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts auf demselben Boden griechische Philosophie und christlicher Offenbarungsglaube zueinander in Beziehung. Schauplatz ist die zuerst um 190 erwähnte, von dem christlichen Stoiker Pantänus begründete, von seinem Schüler Clemens geförderte, von Origenes auf die Höhe geführte alexandrinische Katechetenschule, die ebensowohl die Förderung gebildeter Katechumenen als die Heranbildung eines theologischen Lehrstandes zur Aufgabe hatte. Wie die dauernde Spannung zwischen dieser Katechetenschule und dem Episkopat beweist, hat sich jene alexandrinische Theologie nur widerstrebend den Autoritäten und dem Geiste der altkatholischen Kirche gefügt; sie bekundete vielmehr noch vielfach die Verwandtschaft mit vorkatholischen Zuständen und war gewillt, ihre eigenen Wege zu gehen.

1. Pantänus aus Sizilien lehrte Ende des 2. Jahrh. mit Erfolg in Alexandrien, hat aber nichts Geschriebenes hinterlassen. Sein Schüler und Gehilfe Titus Flavius Clemens, geboren um 150 vielleicht in Athen, leitete die Katechetenschule um 202 für kurze Zeit selbständig, gestorben vor 215.

Was Clemens vorschwebte, war ein durch Verschmelzung des traditionellen Christentums mit der wissenschaftlichen Bildung zu gewinnendes Christentum höherer Ordnung. In dieser Absicht schrieb er das dreiteilige Werk *Mahnrede an die Griechen, Erzieher* und *Teppiche wissenschaftlicher Erörterungen im Sinne der wahren Philosophie* (Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, Παιδαγωγός, Στρωματεῖς).

Wie die Gnostiker will auch seinerseits Clemens den Christen über den engen Autoritätsstandpunkt hinweg und auf die Höhe der Erkenntnis und der freien Entschließung führen, nur daß er bestrebt ist, sich innerhalb der Grenzen des Kanons und der kirchlichen Tradition zu halten. Er versucht die Gnosis zu über-

atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur. — *De patientia* c. 1: atque utinam erubescere istud remedium ferat, uti pudor non exhibendi, quod aliis suggestum imus, exhibendi fiat magisterium, nisi quod bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur.

winden nicht durch Kritik und Widerlegung, sondern durch das geschlossene System einer eigenen kirchlichen Gnosis.

Clemens ist fest davon überzeugt, daß sowohl die Erziehung der Juden durch das Gesetz wie die der Griechen durch die Philosophie auf die eine Wahrheit Jesus Christus hinweist. Ja wie er selbst mitten in der griechischen Kultur steht, so betont er auch die Wichtigkeit der Philosophie für solche Christen, die vom Glauben zur Erkenntnis fortzuschreiten begehren. Denn wenn auch der Glaube zum Heile genügt, so darf es doch nicht bei einem von Furcht beherrschten äußerlichen Autoritätsstandpunkt sein Bewenden haben. Das Höhere ist die Erkenntnis; sie führt zur Schauung, zum innerlichen Ergreifen des Heils. Solch ein Gnostiker, der Gott wirklich geschaut hat, handelt fortan nur aus Liebe zu Gott. Sein ganzes Leben ist von diesem Verhältnis getragen, er steht mit Gott in ständiger Gemeinschaft durch das Gebet, er läßt keine Neigung zur Sünde in sich aufkommen. Als die Gereiften unter den Christen machen die Gnostiker in der Hauptsache die Kirche aus.

Aus dem engen Zusammenhange mit der Philosophie erklärt sich des Clemens Logoslehre. Gott ist der eine, der unfaßbare und eigenschaftslose, das Sein über alles Sein, der Schöpfer der Welt. Der Logos ist eins mit dem Vater, das Urbild alles auf Erden Geschaffenen. Zugleich aber offenbart sich der Vater von Ewigkeit her in ihm. Der Logos ist sein die Menschen mit aller Liebe umfangendes Organ, dem wir darum auch alle ideellen Güter verdanken. Clemens faßt den Logos geradezu mit dem Geiste als die erstgeschaffenen Kräfte zusammen, die in Gemeinschaft mit den Engeln wirksam sind.

Der Gott immanente Logos wird zum Sohn-Logos und als solcher Mensch. Nachdem er von Anfang an der Welt in Propheten und Philosophen Vernunft und Wahrheit vermittelte, brachte er sich selbst zur Erscheinung, indem er einen Menschen anzog. In dieser Menschengestalt lebte und litt er wie ein richtiger Mensch; ein Gott, nur in Menschengestalt.

Clemens vermag dem geschichtlichen Jesus nicht gerecht zu werden; er will kein Doket sein und kann doch dem Doketismus nicht entgehen. Es bleibt darum für ihn auch nur ein innerlich unverarbeitetes Stück des Gemeindeglaubens, wenn er von Christi Versöhnungstod, seinem Eintreten bei Gott, seiner Sündenvergebung und der Überwindung des Teufels spricht.

Um so wärmere Worte findet Clemens, wenn er von Christus als dem Lehrer spricht. Dieser ist vom Himmel herabgekommen und überhebt uns der Mühe, der menschlichen Lehre in Athen, dem übrigen Griechenland und Ionien forschend nachzugehen. Denn er erfüllt das All mit heiligen Kräften durch die Schöpfung, durch die Erlösung, durch Wohltaten, durch Gesetzgebung, Prophetie und Lehre; er verkündigt seinerseits jetzt alles; das All ist an Stelle von Athen und Griechenland getreten. Und durch diese Lehre, die uns vom Heidentum zum Glauben führt, wird er unser Heiland, führt er uns zur Unsterblichkeit.

Dem entspricht als Pflicht des Menschen gehorsame Annahme der Lehren des Logos. Dies ist der Glaube, dem die Bedeutung für das Heil nicht abgesprochen werden kann. Aber er muß durch Erkenntnis und

Liebe vertieft werden. Erst indem der Gehorsam sich zur liebevollen Hingabe an Gott steigert, findet der Gnostiker in immerwährendem Gebet und Umgang mit Gott die Gerechtigkeit. Trotz seiner Sündhaftigkeit verfügt der Mensch im vollen Umfange über den freien Willen. Gott will, daß wir aus eigener Kraft an unserer Rettung arbeiten, indem wir den Geist von der Herrschaft des Fleisches frei machen und ohne Weltlust auf dem Wege der Askese Gott immer näher kommen[1]).

2. Die allseitige Entwicklung dieser wissenschaftlichen Theologie Alexandriens brachte aber erst Origenes.

Er war 185 oder 186 in Alexandrien geboren, wurde Schüler des Clemens und leitete von 203—230 selbständig die Katechetenschule, die unter ihm ihre Blüte erreichte. Der wissenschaftlichen Aufgabe, die er sich gestellt hatte, entsprach sein Studium des Neuplatonismus bei Ammonius Sakkas. Mit dem Herzen ein Christ, wurde er somit in der Wissenschaft ein Hellene. Sein Gelehrtenruhm wie seine geistige Selbständigkeit erregten die Eifersucht seines Bischofs Demetrius. Auf zwei alexandrinischen Synoden exkommuniziert, begründete er 231 eine neue Schule im palästinensischen Cäsarea mit nicht geringerem Erfolge. Er starb 254 zu Tyrus.

Origenes steht weit mehr als Clemens unter dem Einfluß einer festen Gemeindetradition. Auch hat ein ausgedehntes Schriftstudium diesen Charakter seiner Theologie noch verstärkt. Trotzdem bietet ihm die allegorisierende Methode seiner Exegese, für die er zuerst eine abgeschlossene Theorie aufgestellt hat, die Möglichkeit zu eigner theologischer Spekulation. Wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, so eignet auch der von Gott zur Rettung der Menschen bestimmten Schrift ein dreifacher Sinn:

[1]) Strom. 7, 15 (3, 64): *οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσι.* — Strom. 6, 17 (2, 514): *εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία πρὸς τῆς παρουσίας, ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολική, εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαὸν κατὰ τὴν ἐκ πίστεως διδασκαλίαν συνάγοντος δι' ἑνὸς τοῦ κυρίου τοῦ μόνου ἑνὸς ἀμφοῖν θεοῦ, Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους.* — Strom. 6, 14 (2, 486): *ὅσοι ὅταν ἀκούσωμεν ≻ ἡ πίστις σου σέσωκέν σε ≺, οὐχ ἁπλῶς τοὺς ὅπωσοῦν πιστεύσαντας σωθήσεσθαι λέγειν αὐτὸν ἐκδεχόμεθα, ἐὰν μὴ καὶ τὰ ἔργα ἐπακολουθήσῃ.* — *πλέον δ' ἐστὶ τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.* — Strom. 7, 10 (3, 40): *δια ταύτης* (i. e. *γνώσεως*) *γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις, ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτῃ μόνως γεγονότος.* — Protrept. 11 (1, 79): *διό μοι δοκεῖ, ἐπεὶ αὐτὸς ἦκεν ὡς ἡμᾶς σωσόμενος ὁ λόγος, ἡμᾶς εἰ ἀνθρωπίνην ἴσχυε μὴ χρῆναι διδασκαλίαν εἰ, Ἀθήνας καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα, πρὸς δὲ καὶ Ἰωνίαν πολυπραγμονοῦντας· εἰ γὰρ ἡμῖν ὁ διδάσκαλος ὁ πληρώσας τὰ πάντα δυνάμεσιν ἁγίαις, δημιουργίᾳ σωτηρίᾳ εὐεργεσίᾳ, νομοθεσίᾳ προφητείᾳ διδασκαλίᾳ, πάντα τὸν ὁ διδάσκαλος κατηχεῖ καὶ τὸ πᾶν ἤδη Ἀθῆναι καὶ Ἑλλὰς γέγονεν τῷ λόγῳ.* — *Adumbrationes in epist. cathol.* im *Suppl. Clement.* ed. Th. Zahn p. 88; Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam, cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt. — Strom. 6, 12 (2, 480): *ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.*

für die Erbauung der einfältigen Christen, die am Buchstaben Gefallen haben, genügt der Wortsinn; die Fortgeschritteneren verlangen nach der moralischen Deutung; für die Vollkommenen ist der geistige Inhalt, sind die eigentlichen Gottesgedanken in der Schrift bestimmt. Ja wie viele Schriftworte überhaupt nur moralisch oder geistig genommen werden können, so wollen direkte Unmöglichkeiten geradezu vor der buchstäblichen Auffassung warnen.

Des Origines philosophisch-theologisches System ist vorzugsweise in seiner Schrift *Von den Grundlehren* (*περὶ ἀρχῶν*) niedergelegt; noch vor 230. I. Von Gott, II. Von der Welt, III. Von der Freiheit, IV. Von der hl. Schrift. Wie jedes wissenschaftliche Werk, das neue Bahnen einschlägt, den Zorn der traditionellen Kreise erregt, so auch diese erste christliche Dogmatik. Der griechische Text wurde bis auf einige Reste vernichtet; die lateinische Übersetzung ist wenig genau. Ausgabe von E. R. Redepenning 1836; für die Gr. Chr. Schr. von P. Koetschau in Bearbeitung. Deutsche Übers. von K. F. Schnitzer 1835.

Die Schrift beginnt mit der Glaubensregel als der sicheren Linie, die jeder Christ einhalten muß und die auch für die Wissensscheuen vollkommen genügt. Origenes freilich strebt über diese gläubige Hinnahme hinweg zu vernunftgemäßer Begründung und gelangt damit zu Aufstellungen, die sich durchaus nicht überall mit den Bestandteilen des Gemeindeglaubens in Einklang bringen lassen.

Der Quell alles geistigen Lebens ist Gott, das absolute Sein. Da er zugleich Güte und Allmacht ist, so drängt er nach Offenbarung, die durch den Logos, Gottes Abbild und Weisheit, erfolgt.

Auf ihn gehen Entstehung und Entwicklung der Welt als auf ihr Prinzip zurück. Er ist die oberste unter den von Ewigkeit her in Gott lebendigen Ideen, das Urbild alles geistigen Lebens. Neuplatonische Einflüsse sind hier unverkennbar. Der Logos strahlt aus dem Vater hervor, wie der Wille aus der Vernunft. Seine Zeugung als Sohn ist ewig und immerdauernd. In substantieller Einheit (Homousie) ist er mit dem Vater verbunden, und ein und derselbe göttliche Wille ist beiden gemein. Gleichwohl bildet der Sohn eine Hypostase für sich; als Gezeugter ist er ein zweiter Gott, steht er zwischen Gott und den Geschöpfen, ist er dem Vater in etwas untergeordnet; daher nur der Vermittler unserer Gebete an den Vater.

Auf den Logos führt sich von Ewigkeit her der Geist zurück. Er ist weniger als der Logos, aber, weil auch ungeschaffen und als Erster und Bevorzugter durch den Logos geworden, gleichwohl auch Gott. Daß Origenes demnach den Geist, den er qualitativ kaum von andern Geistern unterscheidet, mit Vater und Sohn zur Trias zusammenschließt, erklärt sich aus dem unbewußten Einfluß der Glaubensregel. Doch ist eine Abstufung nicht zu verkennen: des Vaters Wirken gilt allen Wesen, das des Logos nur den Vernünftigen, das des Geistes nur den Christen[1]).

[1]) Hom. in Leviticum 13, 4, L. 9, 405: Si enim una positio fieret, confusus et permixtus esset sermo de patre ac filio. Nunc autem unus quidem est panis, una enim voluntas est et una substantia, sed duae sunt positiones, id est duae personarum proprietates. — C. Cels. 5, 39, K. 2, 43: *κἂν δεύτερον οὖν λέγωμεν θεόν, ἴστωσαν ὅτι τὸν δεύτερον θεὸν οὐκ ἄλλο τι λέγομεν ἢ τὴν περιεκτικὴν πασῶν ἀρετῶν ἀρετὴν καὶ τὸν περιεκτικὸν*

Auf den Geist folgen die von Ewigkeit her durch den Sohn geschaffenen Geister. Sie waren ursprünglich einander gleich, aber entwicklungsfähig, vernünftig und frei; so nahmen sie kraft eigener Willensentscheidung eine verschiedene Stellung zum Guten ein. Ihren Verdiensten entsprechend aber wandelten sich ihre Aufgaben und gestaltete sich ihr Äußeres: auf der einen Seite die Engel, dazu die Gestirne, licht und strahlend; auf der anderen die Dämonen, grob und unrein; dazwischen die Menschenseelen, die durch sittliche Fortschritte in die Engelklasse gelangen können. Für sie schuf Gott die Welt und gab einer jeden Seele wieder die entsprechende Leiblichkeit.

Die Schöpfung ist bereits ein Gericht. Je nachdem die einzelne Seele sich im vorweltlichen Zustande weiter von Gott entfernt hat, sind ihr bessere oder schlechtere Lebensbedingungen zugewiesen. Daraus erklären sich die schroffen Gegensätze in der Welt. Das Ganze freilich bildet wieder eine große Harmonie, alles ist an seinem Platze. Auch die Sünden hat Gott in seinen Heilsplan eingeordnet. Gleichwohl geht eine tiefe Sehnsucht durch alle Menschen, der Wunsch nach Erhebung zu Gott. Sie ist dem Menschen möglich kraft seines freien Willens.

Die wichtigste Hilfe leistet freilich der Logos, der jedem so viel Anteil an sich selbst gibt, als der Einzelne mit inniger Liebe an ihm hängt.

In vollem Maße galt dies freilich nur von Einer reinen Seele, sie hat ihn ganz aufgenommen und ist mit ihm Ein Geist geworden. Dieses Seelenwesen stellte die Brücke zwischen Gott und Mensch her; so konnte es zu einem Gottmenschen kommen. Origenes hat mit dieser komplizierten Christologie, die allen Extremen von rechts und von links zu entgehen weiß, ein Doppeltes erreicht: der menschlichen Natur Christi wird durchaus ihr Recht gewahrt — Origenes ist der schärfste Gegner des Modalismus gewesen (s. unten S. 57ff.) — und doch geht die Menschheit Christi zugleich in seiner Gottheit auf[1]).

Die Christologie bildet dann das große Vorbild für die Aneignung des Heils seitens des Menschen. Denn wie sich in Christus Gotteskraft und Menschenleib vereinigt haben, so soll gleicherweise in den Christen

---

παντὸς οὐτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν καὶ προηγουμένως γεγενημένων καὶ εἰς χρήσιμον τοῦ παντὸς λόγον. — In Johann. II, 10, P. 4, 65: ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες. — De princ. I, 3, 3, L. 21, 78 n.: Ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὧν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μεῖζον ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια.

[1]) De princ. II, 6, 3, L. 21, 189: Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante: — non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri: — nascitur, ut diximus, deus homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere.

das Menschliche vom Göttlichen verschlungen werde. Christi Lehre brachte die unverfälschte, allgemeingiltige Wahrheit; auch seine Wunder zielten auf die sittliche Besserung des Menschen ab. Seitdem beherrscht er die Entwicklung des Menschengeschlechts, indem er die Menschen belehrt, sie durch sein Vorbild überzeugt und sanft zur Wahrheit zwingt. Daneben dient sein Sterben als Lösegeld, und zwar an den Teufel, der freilich die reine Seele Jesu nicht behalten konnte und darum der Betrogene war. Des weiteren vertritt uns Christus als Hoherpriester vor Gott durch das Opfer seines Leibes wie durch die Opfer unserer Gebete und Werke, die er Gott darbringt.

Aber wenngleich der Mensch zum Gewohnheitssünder geworden ist, so ist ihm doch der freie Wille geblieben. Denn nur unter dieser Bedingung haben die sittlichen Anweisungen der Schrift einen Sinn. In seiner Vernunft wie in Christi Lehre besitzt der Mensch die Kraft zum Siege.

Er gelangt zu einem wirklichen Verständnis der christlichen Lehre, das in ihrer Befolgung gipfelt. Stufenweise wächst er zu Gott empor. Gehorsam gegen das Gesetz Gottes, Nachahmung des Vorbildes Christi, Taten der Liebe, Weltflucht lassen ihn zur Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge gelangen.

Zur Vermittlung dienen die Mysterien. In der Taufe werden allen denen die Sünden vergeben und der Geist mitgeteilt, die sich beides angelegen sein lassen bis herab zu den kleinen Kindern. Für Sünden nach der Taufe übt der Christ durch Almosen, kirchlichen Bekehrungseifer oder versöhnliche Gesinnung eine Art Selbstgericht. Bei schweren Vergehungen tritt die mit dem Sündenbekenntnis vor dem Priester oder sonst einem reifen Christen verbundene ernste Buße in Kraft. In der Eucharistie empfangen die reifen Christen als eigentliche Seelenspeise Christi geistige Person, sein Wort; genau so wie in bescheidenerem Maße ein Apostel oder sonst ein Gläubiger jedem Christen als Seelenspeise dienen kann. Den Elementen kommt dabei natürlich nur eine symbolische Bedeutung zu.

Die zu Gott aufsteigende Seele erreicht indessen ihr Ziel erst, wenn sie die Welt der Sinnlichkeit hinter sich hat. Ihr Weg führt sie nach dem Tode durch einen Feuerstrom in das noch auf Erden befindliche Paradies, von da an einen Ort inmitten der Sternenwelt, endlich in die Welt des Jenseits. Auf jeder Stufe bereichert die Seele ihre Erkenntnis und gewinnt sie an Seligkeit. Diesen Weg gehen alle Menschen, freilich die guten leichter und schneller, während die bösen zuvor in dem reinigenden Feuer ihrer eigenen Sünden gequält und geläutert werden. Wenn alsdann der Logos allem Bösen ein Ende gemacht hat, so stehen mit der Wiederkunft Christi die Toten, allerdings auch nur in einem Schein von Leiblichkeit, auf. Sie schauen Gott und ergreifen das „ewige Evangelium".

Aber die Seelen verfügen auch jetzt noch über den freien Willen. Deshalb kann es zu neuen Veränderungen und zu Wiederholungen des großen Weltprozesses kommen.

Daß Origenes seine Gedanken in die imponierende Form eines wissenschaftlichen Systems zu kleiden verstand, konnte den Eindruck nicht verfehlen. Indem er dadurch den Beweis lieferte, daß die Kirche das in weit glänzenderer Weise besaß, was beim Gnostizismus anziehend wirkte, nämlich eine geschlossene philo-

sophische Gesamtanschauung, hat er den Einfluß der häretischen Gnosis ein für allemal überwunden. Freilich konnte er dabei nicht vermeiden, zahlreiche dem Christentum fremde Elemente als christlich in Umlauf zu setzen, die zumal unter der Herrschaft der Glaubensregel auf Widerspruch stoßen und die am Buchstaben hängende fromme Einfalt reizen mußten.

Diese Eigentümlichkeiten des origenistischen Systems haben sich denn auch nicht durchgesetzt. Sie wurden von theologisch gebildeten Bischöfen, wie Petrus von Alexandrien († 311) und Methodius von Olympos († 311) als unerträglich abgelehnt. Gerade Methodius, der wie Origenes von der Schrift ausgeht, aber dessen allegorisierende Exegese im Prinzip ablehnt, hat die Sonderlehren von der Präexistenz und dem vorzeitlichen Fall der Seelen bekämpft und ist umgekehrt für die leibliche Auferstehung und den Verklärungszustand kräftig eingetreten. Gleichwohl ist wiederum Methodius ein Beweis für das siegreiche Vordringen der origenistischen Spekulation im 3. Jahrhundert. Er, der formell in den Wegen des platonischen Dialoges geht, kommt materiell nicht von den Methoden und Gedankenreihen des Origenes los; nur daß er ihn an der Hand der altkirchlichen Überlieferung, vor allem des Irenäus korrigiert. Gerade in dieser Doppelnatur liegt aber die Wichtigkeit der Theologie des Methodius; sie lehrt uns, was man am Ende des 3. Jahrhunderts im Osten unter Christentum verstand.

Die Wahlfreiheit des von Gott geschaffenen Menschen gehört zu seinem Wesen und die Unvergänglichkeit ist sein Ziel. In beidem entspricht das Geschöpf dem Schöpfer. Beide sind dem Menschen darum nicht verloren gegangen, als der neidische Teufel den Stammvater der Menschheit zum Ungehorsam gegen Gott verleitete und ihn und seine Nachkommen damit den bösen Trieben preisgab. Selbstmächtig und Herr seiner selbst, kann er sich nach wie vor für das Gute entscheiden und die Begierden hindern, zur Tat zu werden. Den Teufel aber sollte ein Mensch besiegen. Freilich reichte die menschliche Natur dazu nicht aus. Darum nahm der Logos in Wahrheit den viel leidenden Leib an und verkehrte damit das Sterbliche in die Unsterblichkeit. Aber diese Menschwerdung ist nur für den von Bedeutung, in dem Christus ebenfalls geboren wird. Der mystische Gedanke der späteren Zeit ist bereits bei Methodius lebendig: mit der Taufe wird Christus in uns geboren. Christus wohnt durch den hl. Geist in uns und befähigt uns zu einem neuen Leben. Dieses neue Leben entwickelt die Kirche mit ihrem Unterricht und ihren Mysterien. Unter ihrer Fürsorge wächst die Zahl der Kinder Christi; der Glaube an das von der Kirche Übermittelte hilft die Leidenschaften dämpfen. Askese und gute Werke werden kräftig empfohlen. Von Christus erneuert, von der Kirche gefördert, strebt der Christ der Unvergänglichkeit entgegen[1]).

[1]) Methodius resurr. I, 36, 2. B. 127: ὁ γὰρ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. — ibid. I, 38,

Von einem Einfluß des Paulus ist in dieser griechischen Welt nur noch wenig die Rede. Um so stärker wirken die Popularphilosophie und die origenistische Spekulation nach. Die bedeutsame Stellung aber, die dem menschgewordenen Logos angewiesen wird, leitet direkt zu den erbitterten christologischen Streitigkeiten des Ostens im 4. und 5. Jahrhundert über.

§ 15. Monarchianer und Logoschristologie.

Der Monarchianismus ist in der Hauptsache nur aus den Schriften seiner Gegner bekannt.

Hippolytus *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* (refutatio omnium haeresium) ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin 1859: 7, 35 u. 10, 23 (Theodotus), 9, 7—12 u. 10, 27 (Modalisten). Tertullian *Adversus Praxean.* (Tertullian) *Libellus adversus omnes haereses* c. 23 ss. Eusebius *hist. eccl.* V, c. 28, VII, c. 27—30. Epiphanius *haereses* c. 54, 65.

Zu Paulus von Samosata vgl. die Fragmente bei M. J. Routh *Reliquiae Sacrae*[2] III, p. 289—313. Zu Dionysius von Alexandrien ebenda[2] III, p. 390—400 u. Feltoe *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria* 1904. Zu Dionysius von Rom vgl. Athanasius *De decret. Nicaen. synod.* c. 26. — Novatian *De trinitate* bei M. S. L. III, p. 885—952.

W. Macholz *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian* Diss. Halle 1902. — H. Jordan *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians* 1902.

Trotz der fleißigen Arbeit morgenländischer wie abendländischer Theologen gingen die christologischen Anschauungen am Anfange des 3. Jahrhunderts noch weit auseinander. Anders hatten sich die Apologeten, anders die unter dem Einfluß einer kleinasiatischen Tradition stehenden Theologen Ignatius und Irenäus das Problem zurechtgelegt. Jetzt suchten Clemens nnd Origines im Osten der Logosspekulation die Wege zu ebnen. Sie schien indessen ebensowohl den reinen Monotheismus wie das Verständnis für die Menschheit Jesu zu gefährden. Deshalb wehrte sich gegen diesen wissenschaftlichen Lösungsversuch eine mächtige Strömung in allen Teilen der Kirche. Es bedurfte erst eines erbitterten fast hundertjährigen Kampfes mit den sog. Monarchianern, um die Logoschristologie als Bestandteil der christ-

---

3 B. 132 sq.: *αὐτεξούσιος γὰρ ὢν καὶ αὐτοκράτωρ ὁ ἄνθρωπος καὶ αὐτοδέσποτον βούλησιν καὶ αὐτοπροαίρετον πρὸς τὴν αἵρεσιν.* — sympos. 3, 4. M. 68: *τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν, ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον.* — ibid. 8, 8 M. 149: *ἐγὼ γὰρ τὸν ἄρσενα ταύτῃ γεννᾶν εἰρῆσθαι νομίζω τὴν ἐκκλησίαν· ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀρρενωπίαν τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι, τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν, ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς.*

lichen Kirchenlehre durchzusetzen und damit der allgemeinen Unsicherheit auf christologischem Gebiete im Abendlande zum erstenmale ein Ende zu machen. TERTULLIAN, der im Kampfe mit den Gegnern der Logoschristologie eine der Aufgaben seines Lebens erblickte, förderte die Bewegung durch sein großes Geschick, die Begriffe auf eine leicht faßbare Formel zu bringen. Er versteht unter Monarchianern ausschließlich das, was wir heute modalistische Monarchianer nennen, eine im Osten und Westen gleich stark verbreitete Richtung, die sich im Interesse eines strengen Monotheismus scheute, das Göttliche in Christus irgendwie dem Vater gegenüberzustellen und sich damit begnügte, in Christus nur eine Erscheinungsform, eine Modalität der Gottheit zu sehen[1]). Die Folgezeit kennt dagegen noch dynamistische Monarchianer, die den geschichtlichen Jesus nur mit einer göttlichen Dynamis ausgerüstet sein lassen. Sie bilden das andere Extrem und lehnen in gleicher Weise — ob auch aus denselben Beweggründen, läßt sich nicht mehr feststellen — die Logoslehre ab. Außer Tertullian in Afrika ist in Rom gegen den Monarchianismus noch besonders HIPPOLYTUS aufgetreten.

1. Den dynamistischen Monarchianismus brachte der Gerber THEODOTUS um 190 nach Rom. Nach des Hippolytus Bericht bezeichnete er Jesus als einen Menschen, geboren von der Jungfrau nach dem Willen des Vaters, aber eben als bloßen Menschen, der nur in der Taufe mit Christus oder dem Geiste ausgestattet wurde und erst mit diesem Augenblick über die zu seinem Erlöserberufe nötige göttliche Kraft verfügte. Darum dürfe man Jesus nicht Gott nennen.

In diesem Widerspruche gegen eine während des ganzen zweiten Jahrhunderts festgehaltene Tradition lag das Neue und Verletzende. Theodotus wurde in den 90 er Jahren von B. VICTOR von Rom exkommuniziert. Trotzdem machte sein Vorgehen Schule. Vertreter seines Standpunktes sind ein zweiter THEODOTUS (der Geldwechsler) und ASKLEPIODOTUS. Kritische Behandlung der hl. Schrift und die Beschäftigung mit der Naturwissenschaft, bes. mit Euklid, Aristoteles, Theophrast, Galen haben diese Männer einseitig in die Wissenschaftlichkeit gedrängt und der Kirche entfremdet.

Ein Menschenalter jünger ist ARTEMON. Von ihm wissen wir nur, daß er, zur Offensive übergehend, die dynamistische Christologie für die echt apostolische Anschauung erklärte, an deren Stelle erst unter B. Zephyrinus von Rom eine Fälschung getreten sei.

[1]) Tertullian adv. Prax. c. 3: Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt, quasi non et unitas inrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. Monarchiam, inquiunt, tenemus.

Indessen schützte auch dieses kluge und nicht ganz unberechtigte Vorgehen die Artemoniten nicht davor, als außerhalb der Kirche stehende ketzerische Sekte behandelt zu werden. Vielmehr hielt die gesamte Kirche daran fest, von Christus als von Gott zu reden.

Dies gilt auch vom Orient. Hier hatte der Dynamismus einen letzten besonders kräftigen Vertreter in Paulus aus Samosata, B. von Antiochien (260—268). Aus Interesse am ungeschmälerten Monotheismus faßt er den Logos oder Geist als Eigenschaft des Vaters, zu dessen Wesen er als Vernunft, als Weisheit gehört. Somit ist der Logos durchaus unpersönlich, nicht viel anders als die Vernunft des Menschen. Der erschienene Mensch Jesus hingegen ist, sofern er aus dem hl. Geiste stammt, zwar allen anderen Menschen überlegen, ist und bleibt dabei aber eben doch Mensch: Maria hat einen Menschen geboren, uns gleich. Mit ihm verband sich, wohl in der Taufe, der göttliche Logos in einer Weise, die sich bloß graduell von der Einwohnung des Logos in jedem andern Menschen abhebt. Im Wesen hatten der Logos und der Mensch Jesus nichts miteinander gemein, wohl aber kam es zu einer Einheit des Wissens und des Wollens. Und insofern kann man sagen, daß Gott in Nazareth erschienen sei.

Zwischen 264 und 269 beschäftigten sich drei antiochenische Synoden mit Paulus; doch gelang es erst auf der letzten, ihn wegen seiner Christologie zu verurteilen. Die gegen ihn ausgesprochene Exkommunikation wurde 272 durch den heidnischen Kaiser Aurelian rechtskräftig.

2. Als erste Vertreter des modalistischen Monarchianismus begegnen der Kleinasiate Noetus und seine Schüler Epigonus und Kleomenes. Daß sie die göttliche Ehre Jesu betonten, ließ sie als besonders fromm erscheinen und stand ihrer Ausscheidung aus der Gemeinde lange im Wege. In Rom traten die Bischöfe Victor, Zephyrinus und Kallistus geradezu für den Modalismus ein, der im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts für die offizielle Christologie der römischen Gemeinde gelten konnte. Auf dieser populären innerkirchlichen Richtung beruhte die eigentliche Bedeutung des Monarchianismus. Erst der Modalist Praxeas, der von Asien über Rom nach Afrika gekommen war, fand in Tertullian einen scharfen Gegner, der ihm neben seiner Feindschaft gegen die Montanisten seinen Patripassianismus vorwarf.

Da Praxeas im leidenden und sterbenden Jesus nur eine Erscheinungsform der Gottheit sah, so lag die Konsequenz nahe, daß es alsdann der Vater gewesen sein müsse, der gelitten habe, gekreuzigt und gestorben sei. Dies gestehen die Modalisten tatsächlich zu: Noetus erklärte, daß es ein und derselbe Vater und Schöpfer des Alls war, der erschien und verborgen

blieb, der ungezeugt war und geboren wurde, der leidensunfähig war und doch litt, der unsterblich war und doch starb, je nachdem er wollte. Und Praxeas lehrte, daß der Vater geboren wurde, litt und Jesus Christus genannt wurde. Und doch schreckten sie vor jener schroffen Konsequenz wieder zurück; sie drücken sich vorsichtig aus: der Sohn leidet, der Vater leidet mit[1]).

Seine abschließende Form bekam der Modalismus durch SABELLIUS, der ebenfalls aus dem Orient stammte und in Rom unter Zephyrinus und Kallistus lehrte. Indem er den heiligen Geist mithereinbezieht, nimmt er eine sich in Stufen vollziehende Offenbarung Gottes an. Vater, Sohn und Geist sind nur verschiedene Bezeichnungen desselben einen Gottes, je nachdem er seine Prosopa d. h. Masken wechselt und sich in der Rolle des Schöpfers, des Erlösers (von Menschwerdung bis Himmelfahrt), des Heiligers wirksam erweist.

Erst in dieser strengen Form erregte der Modalismus allgemeinen Anstoß. Die Gegner des Noetus und Praxeas hatten sich von Kallistus Ditheisten schelten lassen müssen. Jetzt zog sich Kallistus, der inzwischen römischer Bischof geworden war, aus kirchenpolitischen Gründen von den Monarchianern zurück. In Wirklichkeit hielt er nach wie vor an den Anschauungen des Praxeas fest, wie ein von ihm abgelegtes Bekenntnis beweist. Er will nicht von zwei Göttern gesprochen wissen, von Vater und Sohn, sondern von Einem Gott. Der Geist oder Vater hat das Fleisch angenommen, hat es vergottet und ist mit ihm eins geworden. Somit ist das Sichtbare, das Menschliche, der Sohn; das was dagegen im Sohne als Geist wohnt, der Vater. Darum hat der Vater nicht eigentlich gelitten, sondern mit dem Sohne nur mitgelitten. Wenn die Darstellung seines erbitterten Gegners Hippolytus richtig ist, so hat also Kallistus das sabellianische Extrem nur durch das der Dynamisten von einem vergotteten Menschen zu korrigieren gesucht.

3. Heftige Kämpfe haben den Monarchianismus noch im 3. Jahrhundert zu Falle gebracht; seine Vertreter galten schließlich als gottlos. Dagegen trat die Logoschristologie des 2. Jahrhunderts um so kräftiger hervor; ihr Hauptvertreter im Abendlande war NOVATIAN.

NOVATIAN, um 250 Presbyter in Rom, ein ausgezeichneter Gelehrter und Schriftsteller, hat nach dem Martyrium des B. FABIAN mehrere Schreiben seiner Gemeinde über die Behandlung der in der Decischen Verfolgung Abgefallenen verfaßt. Über das im weiteren Verlaufe entstandene Schisma vgl. unten S. 61 f. Seine Schrift *Über die Dreieinigkeit* noch vor 250, von Hieronymus bereits als Epitome zu Tertullian bezeichnet,

[1]) Adv. Prax. c. 1,: Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit. — c. 2.: Itaque post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur. — c. 29,: Scilicet directam blasphemiam in patrem veriti diminui eam hoc modo sperant, concedentes iam patrem et filium duos esse, si filius sic quidem patitur, pater vero compatitur.

bewegt sich tatsächlich auf der Linie von Tertullians Schrift *Gegen Praxeas* und lehnt jeden Modalismus scharf ab. Formell sich an die Glaubensregel anschließend und aus ihr seine Folgerungen ziehend, hat Novatian durch seine klaren runden Formen der christologischen Erörterung im Abendlande hervorragende Dienste geleistet.

Novatians Christologie entwickelt sich aus dem Gegensatz gegen die beiden monarchianischen Gruppen: Christus ist wirklicher Gott und doch vom Vater zu unterscheiden[1]). Als Gott es wollte, ging auf eine nur ihm bekannte Weise der Logos oder Sohn aus ihm hervor. Dieser ist darum von gleicher Substanz wie der Vater, aber deshalb kein zweiter Gott neben ihm, sondern sein ihm unterstellter Diener, der, wenn er seine Aufgabe erfüllt hat, dem Vater wieder alles zurückgibt, was er an göttlicher Hoheit besaß. Sein Dasein als Logos ist also von seiner Aufgabe umgrenzt. Damit ist die Gefahr des Ditheismus überwunden. Dieser Logos schließt sich nun mit dem Menschen Jesus in der Weise zusammen, daß er sich in die vergängliche Menschennatur wie in ein Kleid einhüllt, dieses im Tode wieder ablegt und in der Auferstehung abermals annimmt.

Durch den Text der Glaubensregel veranlaßt, handelt Novatian auch von dem heiligen Geist. Dieser wirkte schon lange vor Christus, so in den Propheten, aber immer verschieden nach Zeit und Bedürfnis. Erst seit Christus durchwaltet er dauernd und in vollem Umfange die Gemeinde als die das religiöse Leben beherrschende göttliche Macht. Von einer Persönlichkeit dieses dem Vater und dem Sohne bereits angereihten Geistes ist indessen bei Novatian noch nicht die Rede.

4. Von den zahlreichen Einzelkämpfen um die Logoschristologie im Orient ist nur einer näher bekannt, der sog. Streit der beiden Dionyse.

In der Pentapolis hatte der Modalismus auch in den Kreisen der Bischöfe Anhänger gefunden. B. Dionysius von Alexandrien († 264) hielt es für seine Pflicht, dem in mehreren Briefen entgegenzutreten. Im Anschluß an seinen Lehrer Origenes und über ihn hinausgehend, lehrte er die Unterordnung unter den Vater bis zur Leugnung der Ewigkeit des Sohnes und bis zur Betonung seiner Geschöpflichkeit. Deswegen beim B. Dionysius von Rom (um 260) verklagt und von diesem zur Rechenschaft gezogen, lenkte er indessen in einer ausführlichen, bis auf Reste verlorenen Schrift *Prüfung und Verteidigung* ein, indem er die Ewigkeit des Logos und seine Wesenseinheit mit dem Vater kräftig betonte. Damit war der Streitfall erledigt.

1) Novatian, de trinitate c. 30. M. 946. Quum animadverterent scriptum esse quod unus sit deus, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum aut certe deum patrem putarent esse credendum.

Die von B. Dionysius von Rom vertretene Theologie ging auf das Problem selbst nicht näher ein; sondern es kam ihr nur darauf an, den Inhalt der Glaubensregel zu behaupten und verhängnisvolle Konsequenzen nach beiden Seiten hin abzulehnen. Die alexandrinische Theologie ließ sich deshalb durch Rom nicht beirren, in den Wegen der origenistischen Spekulation weiter zu gehen. Diese hat den Monarchianismus tatsächlich überwunden und der Logoschristologie endgültig zum Siege verholfen.

§ 16. Der neue Kirchenbegriff. Kallistus. Cyprian.

Tertullian *de poenitentia; de pudicitia.* Hippolytus *philosoph.* IX, 12. S. Thasci Caecili Cypriani opp. ed. Guil. Hartel in C. S. E. L. t. 3 (3 Bde.). Deutsche Übers. in Auswahl in B. K. V. O. Ritschl *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche* 1885. E. Preuschen *Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht*, Gießener Diss., 1890. E. Rolffs *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist* 1893 (= T. U. XI, 3). K. Müller *Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian* in Z. K. G. 1896, S. 1—44, 187—219. F. X. Funk Kirchengeschichtl. Abhandlungen I, 1897, S. 155—181: *Zur altchristlichen Bußdisciplin.* G. Esser *Tertullian de pudicitia cap. 21 und der Primat des römischen Bischofs* im Katholik 1902, II, S. 193—220.

Während das Morgenland, zumal auf christologischem Gebiete, von der Spekulation des Origenes beherrscht wird, gewinnt Cyprian für das Abendland normatives Ansehen. Fragen, welche die Kämpfe mit dem Montanismus und die Ausgestaltung der altkatholischen Kirche offen gelassen hatten, beantwortet er in abschließender Weise. Vor allem liefert er für die zur sichtbaren Institution gewordene, bischöflich verfaßte Kirche die dogmatische Grundlage. Die Lösung dieser Frage hing aufs engste mit der Bußdisziplin zusammen.

War die Kirche, wie man von alters her gelehrt hatte, eine Gemeinschaft von Heiligen, ein heiliges Gottesvolk, so mußte sie diesen Charakter durch definitiven Ausschluß aller groben Sünder zu erhalten suchen.

In der Tat scheinen denn auch die sog. Todsünden (nach 1. Joh. 5, 16)[1] d. h. die schweren Sünden gegen das 5., 6., 7. Gebot, zu denen noch die in Zeiten der Verfolgung häufigen Sünden der Verleugnung und des Abfalls traten, in der Regel dauernd von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen zu haben; ihre Vergebung nach dem Tode blieb Gott anheimgestellt. Erst seit der Mitte des 2. Jahrh. bürgert sich die sog. zweite Buße, d. h. die Buße der Getauften, als Regel ein, ohne daß sie indessen unbedingt mit der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft zu-

[1] Tertullian adv. Marcionem *IV, 9:* quae septem maculis capitalium delictorum inhorrerent, idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude.

sammengefallen wäre. Der Sünder bewies seine bittere Reue, indem er sich vor versammelter Gemeinde in der Exhomologese demütigte und eine tatsächliche Genugtuung leistete. Erst daraufhin konnte der aus den Konfessoren sprechende Gotteswille ihn wieder zu einem vollen Christen machen. Die Vertreter dieser Praxis glaubten sich auf HERMAS (s. oben S. 18) berufen zu können, der über die Zulässigkeit der zweiten Buße eine göttliche Offenbarung erhalten hatte. Theorie wie Praxis blieben im einzelnen nicht unangefochten, standen aber in der Hauptsache um die Wende des 2. und 3. Jahrh. in Geltung. Auch TERTULLIAN empfahl dieses Bußinstitut in seiner Schrift *Von der Buße*.

Den Anlaß zu ernsten Konflikten gab erst eine offizielle Verfügung des B. KALLISTUS von Rom (217—222), der die Wiederaufnahme von Fleischessündern jeder Art in die Kirchengemeinschaft als sein bischöfliches Recht in Anspruch nahm. An Bibelstellen, auf die er sich berufen konnte, war kein Mangel. Die Kirche darf mit dem Sünder nicht unbarmherziger verfahren als Gott selbst. Die Verfügung war gut begründet und klar durchdacht. Gleichwohl rief sie in Rom das Schisma des HIPPOLYTUS hervor, gab TERTULLIAN Anlaß zu seiner schroffen Streitschrift *Von der Keuschheit* (um 220) und widersprach auch der Meinung des ORIGENES. Kallistus drang gleichwohl mit seiner Forderung durch; die öffentliche Meinung fiel ihm zu. Ja die schlimmen Erfahrungen, welche die Kirche in der Decischen Verfolgung mit ihren schwachen Gliedern machte, nötigten sogar dazu, die Praxis des Kallistus auch auf den Abfall zum Götzendienst auszudehnen, sollte die Kirche nicht tatsächlich dezimiert werden.

Jetzt erst trat deutlicher hervor, worauf bei Kallistus der Nachdruck gelegen hatte, es kam ihm auf die Steigerung der bischöflichen Macht an. Denn Kallistus hatte die Handhabung des Bußinstitutes der Kirche als der Gesamtheit der Bischöfe zugewiesen. Als dem Nachfolger des Petrus eignet dem Bischof mit der rechtlichen Autorität in der Kirche schlechthin das Recht, die Sünden nach freiem Ermessen zu vergeben. Damit wird das weitherzig und geschickt gehandhabte Bußinstitut zum sichersten Fundament der Hierarchie und zu einem bedeutsamen Faktor im kirchlichen Leben des Abendlandes.

Kallistus hatte eine ähnliche Befugnis wie den Bischöfen noch den Konfessoren belassen. Aber ihre Urteilslosigkeit trat nach der Decischen Verfolgung besonders peinlich hervor; regellos und in ostentativer Milde erzwangen sie vielfach die Wiederaufnahme der Gefallenen. Um der Unordnung entgegenzuarbeiten, suchten die Bischöfe miteinander Fühlung. B. CORNELIUS von Rom fand lebhafte Unterstützung bei B. CYPRIAN VON KARTHAGO. Aus diesen Verwirrungen gingen in Rom das Schisma des NOVATIAN, in Karthago das des FELICISSIMUS und NOVATUS hervor. Bei beiden verschob sich das ursprüngliche Problem; Schismatiker, die sich früher gerade durch eine milde Praxis ausgezeichnet hatten, wurden jetzt zu Rigoristen. Besonders NOVATIAN brauchte seinem Bischofe gegenüber

einen Rechtsgrund für sein Schisma; er sah nunmehr in den Gefallenen als Götzendienern die schlimmsten unter den die Kirche verunreinigenden Sündern. Dieser unrein gewordenen Kirche stellte er deshalb die Kirche der Heiligen gegenüber; wer sich ihr anschließen will, ist aufs neue zu taufen. Cornelius und Cyprian sind gegen beide Extreme vorgegangen. Bußfertige Gefallene werden in den Frieden mit der Kirche wieder aufgenommen, aber nur nach einem ordentlichen Verfahren und durch den Bischof. Die kirchliche Ordnung hatte abermals über einen Rest von Urchristentum gesiegt.

Als Resultat aller dieser Kämpfe kann der Kirchenbegriff Cyprians gelten.

Cyprian, in Karthago aufgewachsen und hier um 245 getauft, ging von der Rhetorik zum Studium der hl. Schrift und der Väter, besonders Tertullians, über, wurde rasch hintereinander Diakon, Presbyter, 248 Bischof seiner Vaterstadt und suchte als solcher mit Strenge die Kirchenzucht zu heben, entzog sich aber der Verfolgung unter Decius durch die Flucht, was seine Feinde kräftig gegen ihn ausnutzten. Doch behauptete er sein Ansehen durch Weisheit, Ausdauer und Selbstverleugnung. Er wurde 258 unter Valerian hingerichtet. Unter seinen Schriften sind besonders die *Briefe* und das Buch *Von der Einheit der katholischen Kirche* wichtig.

Seine Grundgedanken sind folgende:

1. Die Kirche ist eine Heilsanstalt, die Selige und Unselige gleicherweise umschließt. Ohne dem Urteile Gottes vorzugreifen, garantiert sie allein vollkommen die Seligkeit. Darum kann sich der nicht auf seine Rechtgläubigkeit verlassen, der sich in Ungehorsam außerhalb der Kirche stellt.

2. Nach Matth. 16, 18f. beruht die Kirche auf den Bischöfen. Jeder Bischof weiß sich als eigens von Gott eingesetzter Nachfolger der Apostel, der nur dem Urteile Gottes untersteht. Ihn zu kritisieren ist darum Rebellion; vielmehr hat die Herde im Bischof ihren Hirten zu sehen. Durch göttliche Eingebung geleitet, verfügt der Bischof über den Geist und damit über das Recht der Apostel. Indem er das von Christus eingesetzte Abendmahlsopfer darbringt, tritt er neben Christus selbst.

3. Die Gesamtheit dieser Bischöfe repräsentiert und regiert die Kirche. Trotz der dem Petrus eingeräumten Vorzugsstellung und trotz aller Rom zuzugestehenden Ehrenprädikate herrscht volle Gleichberechtigung unter den Bischöfen. Freilich fingen die tatsächlichen Verhältnisse bereits an, über diese Theorie hinwegzuschreiten.

Im Anschluß an seinen Lehrer Tertullian hat Cyprian noch verlangt, daß der mit dem Geiste ausgerüstete Bischof diesem Geiste gemäß sittlich leben soll, widrigenfalls er Recht und Kraft eines Bischofs verliert. Mit dieser Forderung hat er das neugewonnene hierarchische Prinzip zugunsten des traditionellen Kirchenbegriffs durchbrochen. Rom ist ihm deshalb auf diesem Wege nicht gefolgt.

Ebenso unterlag Cyprian gegen B. Stephan von Rom (254—257) im

Streit um die Ketzertaufe. Novatian unterzog alle zu seiner Gemeinschaft Übertretenden der Wiedertaufe. Auch Cyprian war der Meinung, daß, wer nicht selbst zur Kirche gehöre, auch nicht eine giltige Taufe vollziehen könne. Damit war die von ketzerischen oder schismatischen Klerikern gespendete Taufe prinzipiell verworfen. B. Stephan von Rom dagegen begnügte sich im Einklang mit der Tradition damit, dem Übertretenden nur die Hand aufzulegen, um dem mit Christus schon Verbundenen noch den fehlenden Geist mitzuteilen. Diese Inkonsequenz hatte allein die praktische Möglichkeit für sich, weil sie die Kirche vor völliger Zersplitterung bewahrte. Sie setzte sich daher durch[1]).

Dagegen war der Kirchenbegriff Cyprians selbst so klar herausgearbeitet, daß die Folgezeit an ihm kaum noch etwas zu bessern fand. Er sollte sich nach mehr als einer Seite hin verhängnisvoll erweisen.

Sein enges Verhältnis zu Tertullian hatte Cyprian nicht gehindert, dessen Anschauungen vom Priestertum aller Gläubigen in ihr Gegenteil zu verkehren. Priester sind nur die Bischöfe und die Presbyter; wo sie sind, da ist die Kirche; ihnen stehen die nichtpriesterlichen Laien gegenüber. Wie nun der Bischof die Bußpraxis und Sündenvergebung handhabt, so ist der Priester im weiteren Sinne durch die ihm anvertrauten Mysterien ausgezeichnet; er allein verwaltet, seit dem Ende des 2. Jahrhunderts jedenfalls, Taufe und Abendmahl. Über beide Sakramente fehlte noch jede dogmatische Aussage; nicht einmal das Bedürfnis nach einer Klärung war vorhanden. Konnte Tertullian noch raten, die Taufe wegen der mit ihr verbundenen Verpflichtungen möglichst hinauszuschieben, so betont Cyprian an ihr die freundlichen Seiten, die neue Geburt, die Sündenvergebung, die Befreiung von Tod und Teufel. Auch über das, was die Eucharistie ist und will, liegen auseinandergehende Urteile vor. Dogmengeschichtlich wichtig ist aber, daß sich um diese Zeit mit der Eucharistie eine starke praktische Verschiebung vollzieht, indem der Opferbegriff einen durchaus andern Charakter annimmt.

Noch im 2. Jahrh. hatte der Christ bei der Eucharistie Gott die Opfer

1) *De cath. eccl. unit.* c. 6: habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. — *Epist.* 73, 21: salus extra ecclesiam non est. — l. c. 33, 1: inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur: cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror quosdam etc. — l. c. 66, 8: et illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse. — l. c. 55, 24,: a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus.

des Gebetes, der Abendmahlselemente und sonstiger freiwilliger Gaben als Dank dargebracht; der Christ opferte selbst, für sich, für die Seinigen. Bei Cyprian hingegen ist es ausschließlich der Priester, der das rechtmäßige Opfer darbringt und zwar als Nachahmung des Opfers Christi. Dieses Opfer ist also an die Kirche gebunden und kommt wohl dem bußfertigen Sünder und dem Märtyrer, aber nicht dem Gefallenen zugute. Das Bedeutsame dieser neuen Opferidee liegt zunächst in der Wirkung auf den Priester- und Kirchenbegriff[1]).

Alles in allem galten die Interessen des Abendlandes im 3. Jahrhundert, wie sie durch Cyprian repräsentiert werden, vorwiegend der praktischen Frömmigkeit. Für eine tiefergehende Spekulation fehlten Neigung und Voraussetzungen. Man war sich darin einig, daß das Heil der Menschheit durch Adams Ungehorsam, der samt seinen Wirkungen auf alle Nachkommen übergegangen war, in Frage gestellt sei. Deshalb mußte Gott erst durch das Gesetz des alten Bundes, sodann durch das neue Gesetz Christi helfend eingreifen. Damit rückt Christus als der Lehrer der Menschheit und als ihr Beispiel in den Vordergrund. Daß er durch seinen Tod unsern Tod überwunden und durch sein Eintreten beim Vater uns die Sündenvergebung vermittelt hat, wird darüber zwar nicht vergessen, kommt aber doch erst in zweiter Linie. Das neue Gesetz gilt den Menschen, sofern sie durch die Taufe wiedergeboren sind, die Forderungen des Gesetzes bejahen und seinen Verheißungen Glauben schenken. Durch diesen ihren Gehorsam gegen das Gesetz erwerben sie sich Verdienste und Gerechtigkeit vor Gott. Sofern sie aber hinter dessen Anforderungen zurückbleiben, vermögen Buße und gute Werke den Mangel auszugleichen. Die höchste Erfüllung des Gesetzes ist überhaupt nur wenigen möglich; das asketische Leben kann nur als Ideal empfohlen, aber nicht von jedem gefordert werden. Dies alles wird umschlossen von der bischöflichen Kirche, in die der Mensch mit der Taufe eintritt und deren von den

[1]) Irenäus adv. haer 4, 17, 5: Sed et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens: Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem; quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo. — Tertullian de exhortatione castitatis c. 7 s. oben S. 42 — Cyprian epist. 63, 14: nam si Christus Jesus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos dei patris et sacrificium patri se ipsum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

Priestern verwaltete Eucharistie ihn immer wieder mit Kraft gegen die Sünde erfüllt. Aber die Kirche hier auf Erden strebt über sich hinaus. Erst nach der Auferstehung empfängt der Christ die Belohnung seiner treuen Gesetzesbeobachtung und damit die volle Beseligung. Somit ist die Erinnerung an das, was Christus einst gebracht, was die Apostel, zumal Paulus, vertreten hatten, bereits stark verblaßt. Zwar wird das, was der Seele vor allem not tut, im Abendlande nicht ganz vergessen. Die persönliche Hingabe des Einzelnen an Gott in Buße und Glaube klingt noch immer durch. Aber Moralismus, Rechtsverhältnis, Hierarchie stehen im Vordergrunde und vereinigen sich zu einem komplizierten fremdartigen Stimmengewirr.

§ 17. Rückblick auf die ersten drei Jahrhunderte.

Die um die Person Christi gescharten Erstlingsgemeinden standen von Anfang an unter dem starken Einfluß platonischer und stoischer Gedanken, die ihnen ebensowohl aus der heidnischen Popularphilosophie wie aus der Weisheit des Judentums der Diaspora zuströmten. Dagegen beschränkte sich das, was diesen christlichen Gemeinden um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts an religiösen Grundgedanken und sittlichen Forderungen in der mündlichen Predigt geboten wurde, nach den Schriften der apostolischen Väter in der Hauptsache auf den Glauben an den einen Gott, auf die Bemühung, über die Einzigartigkeit der Person Christi Klarheit zu gewinnen, sowie auf die mit der Taufe gegebene Sündenvergebung, die von guten Werken getragene Gottesgemeinschaft und die Hoffnung auf das Jenseits. Nur Ignatius schlägt mit seiner Anschauung von Christus als dem inmitten des göttlichen Heilsplanes stehenden neuen Menschen, der seiner Gemeinde die Unvergänglichkeit einhaucht, und mit der Forderung, daß sich die Gemeinde um Gottes willen dem Bischof unterordnen soll, einen selbständigen Ton an. Auch die durch den allseitigen Kampf mit der heidnischen Welt nötig gewordene Schriftstellerei der Apologeten findet im Christentum vorzugsweise nur die auf Offenbarung beruhende Philosophie. Ihr Streben nach rechter Erkenntnis führt sie aber zu eingehenden Betrachtungen über Christus, in dem sie den Logos sehn, die aus Gott hervorgegangene Vernunftkraft, die, mit der Geburt aus der Jungfrau Mensch geworden, Aufklärung bringt und ein neues Gesetz gibt, das zu erfüllen dem Menschen kraft seiner Freiheit möglich ist. Tragen schon die durch die apostolischen Väter gekennzeichneten Gemeinden ein ausschließlich heidenchristliches Gepräge, so ver-

schrumpft das judenchristliche Element im 2. Jahrhundert vollständig zu außerkirchlichen Sekten. Um so gefährlicher wird aber gleichzeitig die religionsphilosophische Strömung des Gnostizismus, die der heidnischen Welt entstammend mit dem Christentum um die Eroberung der heilsdurstigen gebildeten Kreise ringt. Immerhin gelang es gegen Ende des 2. Jahrhunderts diese ganz anders geartete Weltanschauung zu überwinden und zugleich den Einfluß des eine verzerrte paulinische Theologie darstellenden Marcionitismus zu brechen. Als Ergebnis dieser Kämpfe bildet sich durch den brüderlichen Zusammenschluß der Gemeinden die katholische Kirche. Ihre Grundlagen sind bereits so fest, daß sie den revolutionären Ansturm des Montanismus abzuwehren vermag. In ihrer Mitte gedeiht nunmehr auch eine kirchliche Theologie. Irenäus knüpfte an Ignatius an, wenn er in Christus den neuen Menschen sieht, der die von Gott gewollte, aber durch den ersten Adam gestörte Entwicklung wieder aufnimmt und sie, indem er der Menschheit Erkenntnis und die Kraft zu einem frommen Wandel übermittelt, zu Ende führt. Tertullian andrerseits griff auf die Vorstellung der Apologeten vom Logos zurück. In seinen knappen Formeln sind die Ergebnisse der späteren dogmenbildenden Arbeit vielfach schon vorweggenommen, und ebenso weisen seine Anschauungen von Sünde und Gnade bereits auf die bedeutungsvollen Lehrbildungen einer späteren Zeit hin. Sahen Irenäus und Tertullian ihre Aufgabe vorzugsweise in einer mit Hilfe des Alten und Neuen Testamentes durchzuführenden Bekämpfung des Gnostizismus, so suchte die katechetische Schule zu Alexandrien den nach höherer Erkenntnis verlangenden Gebildeten im Osten in der wissenschaftlichen Theologie des Clemens und des Origenes einen vollwertigen Ersatz für die Gnosis zu bieten. Zumal Origenes ist mit seinem geschlossenen System den Wünschen der christlichen Gnostiker entgegengekommen. Bei ihm erscheint die göttliche Trias zwar in sich abgestuft, aber erhaben über die Welt, zu welcher Geisterreihen überleiten. Die Menschen, die auch unter den Folgen eines vorzeitlichen Falles leiden, streben danach, zu Gott erhoben zu werden. Wie in des Origenes Christologie neben der Gotteskraft die Menschennatur zu entschiedenem Ausdruck kommt, so soll auch im Christen das Menschliche durch das Göttliche gehoben werden; der freie Wille und die Hilfe des Logos arbeiten dabei zusammen. Obwohl Origines durch die Aufnahme zahlreicher dem Gemeindeglauben fremder Elemente zum Widerspruch herausforderte, hat er doch einen dauernden Einfluß auf den Osten ausgeübt. Die auch von ihm vertretene Logoslehre half im 3. Jahrh.

den Monarchianismus überwinden, der in seinen beiden Gruppen ebensowenig der vollen Gottheit wie der vollen Menschheit Christi gerecht zu werden vermochte. Auch im Abendlande fand diese Logoschristologie in NOVATIAN einen sachkundigen Vertreter. Mehr freilich traten im Abendlande bereits die Fragen nach dem Wesen der Kirche, ihrer hierarchischen Verfassung und der ihr anvertrauten Bußzucht in den Vordergrund. An Tertullian schließt sich hier CYPRIAN an. Dem vorwiegend spekulativen Osten tritt der praktisch gerichtete Westen gegenüber. Darin aber sind sich beide Reichshälften gleich, daß der christliche Erlösungsgedanke nach wie vor Mühe hat, sich der von der Popularphilosophie herstammenden Einflüsse zu erwehren.

Zweiter Abschnitt.

Die Entstehung des Dogmas auf dem Boden der griechischen Kirche.

§ 18. Übersicht. — Der Neuplatonismus.

Von Dogma und Dogmengeschichte im eigentlichen Sinne kann erst seit dem 4. Jahrhundert die Rede sein. Denn erst damals wurde in einer bestimmten Formel zusammengefaßt und öffentlich ausgesprochen, was bisher nur als allgemeine Anschauung in der christlichen Kirche gelebt hatte: daß Jesus Christus Gott sei.

Dieses Bekenntnis hing für die alte Kirche unzertrennlich mit ihrem Vertrauen auf die Erlösung zusammen. Mochte man in Christus mit den Apologeten den unübertrefflichen Lehrer und Gesetzgeber der Menschen sehn, oder mit IRENÄUS den eine neue durchgeistigte Menschheit begründenden zweiten Adam oder mit ORIGENES den von Ewigkeit her gezeugten, zwischen Gott und den Kreaturen stehenden Logos: immer ist es Christus allein, durch den die Menschheit mit Gott in Verbindung tritt und neues Leben empfängt. Weil aber von Christus göttliche Wirkungen ausgehen, muß er selbst göttlich sein. „Das praktisch religiöse Interesse an der Erlösung erforderte die runde Anerkennung der ungeschmälerten Gottheit des Erlösers“ (R. Seeberg).

Was das religiöse Empfinden der Gemeinden forderte, dazu verhalf ihnen die theologische Arbeit, indem sie den wesentlichen Inhalt des Christentums zu bestimmten Lehrsätzen formte. Er-

schwert wurde dieser Prozeß durch die weite Verbreitung der allegorisierenden Schriftauslegung, durch das Auseinandergehen der kirchlichen Autoritäten und durch die willkürliche Ausdehnung der apostolischen Überlieferung. Jedenfalls aber entwickelte sich die christologische Frage zur religiösen Zeitfrage schlechthin; jedes genauere Eingehen auf die bisher nur allgemein gehaltenen Vorstellungen erweckte allseitiges Interesse, wurde scharf beobachtet und reizte zur Gegenwehr.

Äußere Verhältnisse kamen hinzu, um die theologischen Auseinandersetzungen zu Kämpfen von einer bisher ungeahnten Wucht zu steigern.

Die bischöflich organisierte Kirche ging im 4. Jahrhundert einen Bund mit dem Staate ein, bei dem der materielle Vorteil, den die Kirche erfuhr, die Einbuße an Freiheit ohne Frage überwog. Dazu hatte sich die Kirche bereits nicht nur eine vortreffliche Verfassung geschaffen, sondern sie verfügte auch über eine starke innere Widerstandsfähigkeit gegenüber dem zunehmenden Zerfall des Reiches. Sie sorgte für das Heilsbedürfnis der Frommen, war zugleich hinreichend weit und elastisch für eine den verschiedenen Ansprüchen genügende religiöse Weltanschauung und wußte sehr widersprechende Geister durch das asketische Ideal zu fesseln. Um die Massen zusammenzuhalten, dienten Gesetze und klare Formeln. Nirgends aber, wo es sich um ihre Macht handelte, verschmähte diese Bischofskirche die weltlichen Mittel oder die Umbiegung der Moral. Sie arbeitete mit den egoistischen Parteiinteressen und kam weltlichen Neigungen bereitwillig entgegen. Zur Austragung von Lehrstreitigkeiten und damit zur Bildung von Dogmen dienten ihr die ökumenischen Synoden. Diese spiegeln recht eigentlich die Doppelnatur der Reichskirche wieder. Denn was sie beschließen, gilt einerseits als Weisung des heiligen Geistes und wird als solche auch von den Gläubigen hingenommen; andrerseits sind diese Synoden in ihrem ganzen Verlaufe, von der Einberufung bis zur Promulgierung ihrer Beschlüsse, von der Staatsgewalt abhängig und bieten dem Kaiser die beste Handhabe, die Kirche in seinem Sinne zu beeinflussen. Indem sie die kirchlichen Parteien gegeneinander ausspielte, gewann die Staatsregierung also auch auf die Formulierung der Dogmen einen hervorragenden Einfluß. Gleicherweise stand die Reichskirche den philosophischen Einflüssen der Zeit offen.

Der Neuplatonismus trat dem Christentum nicht immer bloß als Feind und Konkurrent gegenüber. Die in ihm wiederauflebenden stoischen, neupythagoreischen und philonischen Erinnerungen wirkten auf die Kirche anziehend.

Sein Stifter war Ammonius Sakkas in Alexandrien († c. 242), zu dessen Schülern auch Origenes von Alexandrien (s. oben S. 50) gehörte. Das eigentliche Haupt der Schule wurde aber Plotin, geboren 204 zu Lykopolis in Ägypten, seit c. 245 in Rom, † 269 in Unteritalien. Plotins Schriften, von seinem Schüler Porphyrius in Form von sechs *Enneaden* herausgegeben, enthalten bereits den Neuplatonismus in fertiger Gestalt. Dem Urwesen, das absolutes Sein und absolute Kausalität, unbeschränkt und eigenschaftslos ist, verdankt alles, was wirklich ist und was somit göttlich ist, seine Existenz durch Kraftausstrahlung, und zwar in der Art einer stufenförmigen Abschwächung. So folgen sich erst Nus, dann Seele, die bereits Einheit und Vielheit zugleich ist, endlich die Erscheinungswelt, die, weil ein Abbild der höheren Welt, durchaus harmonisch ist. Nur die Materie, das Substrat der Körper, stört den Frieden und schafft ein unbefriedigendes Scheindasein. Daraus entsteht zweitens die praktische Frage der Umkehr. Die Seele muß sich erst zu sich selbst und von da zurück zu Gott wenden auf der Stufenleiter der bürgerlichen, der reinigenden, der vergöttlichenden Tugenden. Endlich gelangt der Mensch zu jener Vertiefung, in der er Gott selbst ekstatisch schaut und damit die höchste Seligkeit genießt, die auf Erden möglich ist. Um den kalten Monotheismus zu beleben, hat Plotin zugleich das Recht der Volksreligionen verteidigt. Die Plotinschen Gedanken hat Porphyrius, geb. 233 zu Tyrus, bei Plotin in Rom, um 270 in Sizilien, später wieder in Rom, † um 304, popularisiert und nach der praktisch-religiösen Seite weitergebildet. Die Philosophie dient dem Heile der Seele, deren Begierden durch strengste Askese überwunden werden müssen. Porphyrius verwirft wohl die Auswüchse der Volksreligionen, stellt aber Recht und Wert der nationalen Gottheiten selbst nicht in Abrede. Um so schroffer hat er dagegen über das Christentum abgeurteilt. Noch stärker hat Jamblichus († um 330 in Syrien) einer Restauration der heidnischen Kulte das Wort geredet. Bei ihm wurde die Philosophie zur Mysteriosophie. Absurdes und Wunderbares gingen durcheinander, fromme Gedanken und wirrer Aberglaube. Die Zahl der göttlichen Wesen wächst ins Ungemessene. Trotzdem hat der Neuplatonismus als eine auf Offenbarung gegründete Philosophie gerade im 4. Jahrh. viele der besten Geister angezogen. Er pflegte die Wissenschaft, so daß sich auf seinen Universitäten, die der christliche Pöbel als heidnisch haßte, die christlichen Theologen ihre Bildung holten. Die neuplatonische Schule zu Athen, wo Proklus († 485) das System in scholastischer Weise vertrat, wurde erst 529 geschlossen.

Seit Origenes strömten die neuplatonischen Elemente auch in die christliche Gedankenwelt ein und beeinflußten die griechische Theologie in hervorragender Weise. Sie förderten die Askese und schufen vor allem eine mystische Frömmigkeit, die der Phantasie den weitesten Spielraum ließ.

§ 19. Arius und Athanasius. Das Konzil zu Nicäa.

Von Arius sind erhalten Fragmente der *Thalia* (bei Athanasius orat. c. Arianos I, 4—9 u. De synodis Arimin. et Seleuc. 15), sowie drei *Briefe an B. Eusebius von Nikomedien* (Epiph. haer. 69, 6 u. Theodoret hist. eccl. I, 4), *an B. Alexander von Alexandrien* (Athanas. de synodis Arimin. et Seleuc. 16 u. Epiph. haer. 69, 7, 8) *und an K. Konstantin* (Socrates hist. eccl. I, 26).

Von den angeblich mehr als 70 Briefen des B. Alexander von Alexandrien besitzen wir noch ein *an B. Alexander von Konstantinopel adressiertes Rundschreiben*, ein *Rundschreiben an alle katholischen Bischöfe* und eine *Amtsentsetzung des Arius*. Abgedr. bei M. S. G. t. 18, 547—584.

Athanasius von Alexandrien Opp. M. S. G. t. 25—28. Deutsche Übers. in Auswahl in B. K. V. Über das Konzil von Nicäa vgl. die Berichte des Eusebius (Vita Constant. II, 64—73; III, 6—22 ed. J. A. Heikel in Gr. Chr. Schr. 7, dazu die Einleitung) und seiner Fortsetzer Sokrates (hist. eccl. I, 7—10), Sozomenos (hist. eccl. I, 16—25), Theodoret (hist. eccl. I, 6—13); dazu den Arianer Philostorgius (hist. eccl. I, 7—10; II, 15). Mansi *Acta conc.* II, 635—1082. C. J. Hefele *Conciliengeschichte*[2] I, 282—443. Zu den Symbolen Hahn[3] 1897, §§ 123 u. 142. W. Kölling *Geschichte der arianischen Häresie* 2 Bde 1874/83. H. M. Gwatkin *Studies of Arianisme*[2] 1900. P. Snellmann *Der Anfang des arianischen Streites* Diss. Helsingfors 1904.

Auf Paulus von Samosata wie auf Origenes ging der Begründer der antiochenischen Exegetenschule, der Presbyter Lucian von Antiochien († 312 als Märtyrer), zurück. Von seinen Schülern, B. Eusebius von Nikomedien und Presbyter Arius in Alexandrien, hat der letztere den trinitarischen Kämpfen des 4. Jahrhundertes als Anlaß gedient und ihnen den Namen gegeben.

Des Arius Christologie ist uns in der Hauptsache nur aus den Schriften seines Gegners Athanasius wie durch die Berichte des Eusebius und seiner Fortsetzer und des Epiphanius bekannt.

Gott allein ist ungezeugt, ewig und anfangslos. Darum kann der Logos mit ihm nicht Eines Wesens, nicht ein Teil von ihm, nicht wie er ungezeugt sein. Diese Annahme würde zu Ungereimtheiten führen und aus Gott ein trennbares und wandelbares Wesen machen. Der Logos steht vielmehr auf der Seite der Kreaturen. Er verdankt seine Existenz dem Ratschluß und Willen des Vaters; er hat einen Anfang; es gab eine Zeit, da er noch nicht war. Gott hat ihn als den Vermittler der Weltschöpfung aus dem Nichtseienden geschaffen, zwar vor der Zeit, aber eben doch geschaffen. Er ist also ein geschöpflicher, kein innergöttlicher Logos, dem Vater dem Wesen nach fremd und unähnlich, darum nicht eigentlich Gott. Er entwickelte sich als Mensch und empfand als Mensch; sein Leib war seelenlos; er vermochte den Vater nicht vollkommen zu erkennen. Wenn er trotzdem Gott und Gottessohn heißt, so führen sich diese Namen auf einen göttlichen Gnadenakt zurück. Denn da Gott voraussah, daß der Logos zwar als Kreatur der Veränderlichkeit ausgesetzt sei, aber trotzdem gut bleiben würde, so hat er ihm vorweg die Herrlichkeit gegeben, die er sich als Mensch und durch seine Tugend später verdiente. Die Glieder der Trias sind demnach ungleich an Herrlichkeit[1]).

[1]) Arius ad Euseb.: *ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, ἀλλ' οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός, ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πλήρης θεὸς μονογενὴς ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἤτοι ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν· διωκόμεθα δὲ ὅτι εἴπομεν· ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱὸς, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι· διὰ τοῦτο διωκόμεθα, καὶ ὅτι εἴπομεν· ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν.* — Arius Thalia (Athanas. orat. c. Arian. 1, 5): *οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν· ἀλλ' ἦν*

Es kommt Arius darauf an, die göttliche Eigenschaft des Ungezeugtseins wirklich auf Gott zu beschränken und zugleich der andern göttlichen Person ihre Selbständigkeit zu sichern. Emanatistische Vorstellungen lehnt er entschieden ab. Aber auch mit der Christologie des Origenes hat er nur noch die scharfe Betonung der Unterordnung des Sohnes unter den Vater gemein.

Ohne ein religiöses oder kirchliches Interesse zu haben, machte Arius gleichwohl für seine Ansichten geschickt Propaganda. So fielen ihm rasch eine Anzahl von Bischöfen im Osten zu; auch von einem starken weiblichen Anhang ist die Rede.

Den ersten scharfen Einspruch erhob des Arius eigener Bischof, Alexander von Alexandrien (311—326). Er betonte wie Origenes und im Gegensatze zu dem Sabellianismus die hypostatische Selbständigkeit des Logos, der zwischen dem ungezeugten Vater und der Kreatur in der Mitte steht, aber ewig und aus dem Wesen des Vaters gezeugt, mit ihm also wesenseins ist. Somit hebt er sich von den Kreaturen scharf ab. Ist alles durch ihn geschaffen, und ist er der Abglanz des Vaters, so kann er nicht in der Zeit entstanden sein, oder das väterliche Licht wäre auch nicht ewig[1]).

Unter Berufung auf das kirchliche Bekenntnis lehnte er das halbgottartige Gebilde des Arius, das kein wahrer Mensch und kein wahrer Gott war, ab. Dagegen war er nicht imstande, etwas Positives zur Lösung der Frage beizusteuern, und nur zögernd hat er sich entschlossen, gegen Arius vorzugehen.

ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν καὶ οὔπω πατὴρ ἦν· ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς· πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων, καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός· ἦν γάρ, φησί, μόνος ὁ θεὸς καὶ οὔπω ἦν ὁ λόγος καὶ ἡ σοφία· εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ. — ibid.: *καὶ τῇ μὲν φύσει, ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπιός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ ἕως βούλεται, μένει καλός· ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως· διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα· ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.* — Thalia (Athanas. de synodis 15): *ἦγουν τριάς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις· ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν· μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον· ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατὴρ ὅτι ἀναρχος ὑπάρχει· σύνες, ὅτι ἡ μονὰς ἦν· ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξῃ.*

1) Alexander ad Alex. 7: *ὃν τρόπον γὰρ ἡ ἀῤῥητος αὐτοῦ ὑπόστασις ἀσυγκρίτῳ ὑπεροχῇ ἐδείχθη ὑπερκειμένη πάντων οἷς αὐτὸς τὸ εἶναι ἐχαρίσατο, οὕτως καὶ ἡ υἱότης αὐτοῦ κατὰ φύσιν τυγχάνουσα τῆς πατρικῆς θεότητος ἀλέκτῳ ὑπεροχῇ διαφέρει τῶν δι' αὐτοῦ θέσει νοηθεντων.*

Arius wurde samt einigen Anhängern auf einer alexandrinischen Synode (um 320) anathematisiert. Er ging nach Asien und warb hier mit Erfolg für seine Sache. Sein alter Mitschüler Eusebius, jetzt B. der Residenz Nikomedien, nahm sich seiner an; bei ihm schrieb Arius seine *Thalia*. Nachdem sich eine bithynische Synode für ihn ausgesprochen hatte, verwandte sich Eusebius auch in Alexandrien für seine Wiederaufnahme. In der Tat kehrte Arius in die Heimat zurück; da aber B. Alexander nicht nachgab, so drohte ein Schisma. K. Konstantin d. Gr., der soeben Alleinherrscher geworden war, sah mit der Einheit der Kirche eine wertvolle Stütze seiner Politik gefährdet und versuchte deshalb den Streit durch B. Hosius von Corduba in Alexandrien persönlich beizulegen. Doch gelangte dieser nur zu einer Verständigung mit B. Alexander. Damit wurde die Lehrfrage in der Hand des Kaisers zur Machtfrage.

Im politischen Interesse sollte der Konflikt durch eine allgemeine Synode aus der Welt geschafft werden. So kam es zu der **I. ökumenischen Synode zu Nicäa 325.**

Sie war vom Kaiser einberufen, eröffnet und in ihren Verhandlungen stark beeinflußt. Die vorzugsweise aus dem Orient stammenden Synodalen zerfielen in je eine kleine Gruppe des Arius und des B. Alexander von Alexandrien, welch letzterer neben dem Abendländer Hosius von Corduba vor allem die beiden Antiorigenisten Eustathius von Antiochien und Marcellus von Ankyra angehörten, und in eine starke Mittelpartei unter B. Eusebius von Cäsarea, die nach rechts wie nach links nicht genau abgegrenzt war. Nachdem ein arianisches, von Eusebius von Nikomedien verfaßtes Bekenntnis schroff abgelehnt war, wurde über eine von Eusebius von Cäsarea vorgelegte origenistische Formel verhandelt, bei der die Partei des Alexander und Hosius indessen den unzweideutigen Ausdruck der Wesenseinheit (Homousie) von Vater und Sohn vermißte. Erst nachdem es ihnen mit Hilfe des Kaisers gelungen war, einige erweiternde Zusätze, vor allem 1. *Sohn Gottes, gezeugt von dem Vater als eingeborener d. h. aus dem Wesen des Vaters*, 2. *gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater*, sowie 3. eine ausdrückliche Verdammung der wichtigsten Formeln des Arius durchzusetzen, nahmen sie das Ganze an.

Mit dem in dieser Form von der Synode bekannten **Nicänischen Symbol** besaß die Kirche zum ersten Male ein in eine bestimmte Formel gekleidetes Dogma, das Dogma von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Das Verdienst an dem

Zustandekommen dieser Formel hatte indessen nicht B. Alexander von Alexandrien, sondern sein Presbyter ATHANASIUS.

ATHANASIUS, geb. um 293 in Alexandrien, als Presbyter dem B. Alexander nahestehend und 326 sein Nachfolger, hat seit der Synode von Nicäa in der Überwindung des Arianismus seine Lebensaufgabe gesehen, um deretwillen er fünfmal in die Verbannung ging. Von seinen Schriften sind besonders zu erwähnen die ausführlichen *Vier Reden gegen die Arianer* 338 (die 4. Rede indessen nicht von Athanasius). † 373.

Athanasius fürchtete von der Lehre des Arius eine Gefahr für den Monotheismus. Nach Arius wäre der Logos ein Halbgott, der in der Zeit entstanden, also nicht ewig ist. Dadurch würde aber die Gottheit des Vaters in Frage gestellt; er ist nicht von Ewigkeit her Vater gewesen, hat nicht von Ewigkeit her Wort, Licht und Weisheit in sich getragen; es ist mit ihm eine Veränderung vorgegangen. Zugleich wird die Ewigkeit der Trias aufgehoben; sie hat sich erst in der Zeit aus der Monas entwickelt und könnte sich möglicherweise zur Tetras weiterbilden. Auch die Einheit der Trias ist zerstört, da ihre Glieder nicht gleichwertig sind. Vor allem aber geraten wir, wenn wir ein Geschöpf in die Trias einreihen und ihm göttliche Ehre erweisen, in Polytheismus. Gerade dieses Moment, das Gebet zu Christus, ist für Athanasius entscheidend. Sodann zerstört Arius den christlichen Gedanken der Erlösung. Sein Logos kann uns weder die rechte Gotteserkenntnis bringen, noch Sündenvergebung und Unsterblichkeit. Die Taufe auf seinen Namen ist wertlos. Auch als Bindeglied zwischen Gott und Welt ist der Logos des Arius überflüssig. Gott hätte die Welt durch direktes Eingreifen erschaffen können; andernfalls hätte dieser kreatürliche Logos selbst noch einer Vermittlung bedurft.

Athanasius selbst sieht in dem Logos ausschließlich das Prinzip der Erlösung und Heiligung (Harnack); hingegen hat er an dem philosophischen Logosbegriff des 2. und 3. Jahrh. kein Interesse. Die Bedeutung der christologischen Frage gipfelt für ihn darin, daß nur ein wahrhaft zu Gott gehörender Logos die Menschheit am Vater teilnehmen lassen und sie vergotten konnte. Darum läßt er neben der göttlichen Einheit die persönliche Selbständigkeit des Sohnes, neben dieser wiederum seine Gottheit gleicherweise zu ihrem Rechte kommen. Das eine Wesen schließt beide zusammen und trennt zugleich den Sohn von allen Kreaturen.

Auf das die Geister scheidende Schlagwort Homousie hat Athanasius dabei keinen Wert gelegt; er gebraucht es nur selten und erst spät, in Erinnerung an die Kämpfe von Nicäa. Aber aus der unbedingt festgehaltenen Wesenseinheit mit dem Vater folgert er, daß der Logos unveränderlich und ewig ist.

Er ist nicht geschaffen; ja sein Hervorgehen aus dem Vater durch Zeugung darf nicht einmal so aufgefaßt werden, als habe der Vater zuvor den Willen gehabt und den Plan gefaßt, nunmehr den Sohn zu zeugen. Denn dieses würde den Sohn gleich wieder auf eine Linie mit den Kreaturen rücken, die ihren Ursprung dem Willen Gottes verdanken, während der Logos der lebendige Wille Gottes selbst ist. Den Vorgang veranschaulicht am besten das Verhältnis von Strom und Quelle, von Strahl und Licht, die beide jedesmal selbständig und doch wieder eines Wesens sind[1]).

§ 20. Von Nicäa bis Konstantinopel.

Marcellus von Ankyra: Fragmente ed. E. Klostermann in Gr. Chr. Schr. 14, S. 183—215. Hilarius von Poitiers: Opp. M. S. L. t. 9, 10. Basilius: Opp. M. S. G. t. 29—32. Gregor von Nazianz: Opp. M. S. G. t. 35 bis 38. Gregor von Nyssa: Opp. M. S. G. t. 44—46. Ausgewählte Schriften aller außer Marcellus in deutscher Übers. in B. K. V. Th. Zahn *Marcellus von Ancyra* 1867. F. Loofs *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe* 1898. Mansi *Acta concil.* II, III. C. J. Hefele *Conciliengeschichte*[2] I, 444ff. II, 1—33. Hahn[3] § 153—167.

Der Beschluß von Nicäa hatte die Entwicklung vorweggenommen; von einer wirklichen Aneignung des im Begriffe Homousie liegenden Gedankens war hingegen nur wenig die Rede; es bedurfte dazu noch jahrzehntelanger Kämpfe, die durch unerfreuliche politische Einflüsse gekennzeichnet sind.

1. Die Kompromißformel zu beseitigen, war das Streben der beiden vergewaltigten Parteien. Da sie keinen Frieden gebracht hatte, verlor auch der Kaiser an ihr das Interesse.

Personalveränderungen deuteten die neue Lage an. Eusebius von Nikomedien kam wieder in die Gunst des Hofes; die beiden Parteigenossen Eustathius von Antiochien und Athanasius (335) wanderten dagegen in die Verbannung; die Wiederaufnahme des Arius in die kirchliche Gemeinschaft galt als beschlossene Sache. Daß in diesem kritischen Augenblicke fast gleichzeitig Arius und K. Konstantin (337) starben, kam der nicänischen Partei nur vorübergehend zu statten. Athanasius

[1]) Athanasius, Orat. c. Arian. I 58: *ἑτερογενὴς ἄρα καὶ ἑτεροούσιός ἐστιν ὁ υἱὸς τῶν γενητῶν, καὶ μᾶλλον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιος καὶ ὁμοφυὴς τυγχάνει.* — De decret. Nicaenae synodi 20: *ἠναγκάσθησαν καὶ αὐτοὶ (οἱ ἐπίσκοποι) αὖθις συναγαγεῖν ἐκ τῶν γραφῶν τὴν διάνοιαν, καὶ ἅπερ πρότερον ἔλεγον, ταῦτα πάλιν λευκότερον εἰπεῖν καὶ γράψαι, ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν· ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν, ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι.* — Orat. c. Arian. III 62: *οἰκίαν μὲν οὖν τις βουλευόμενος κατασκευάζει, υἱὸν δὲ γεννᾷ κατὰ φύσιν· καὶ τὸ μὲν βουλήσει κατασκευαζόμενον ἤρξατο γίνεσθαι, καὶ ἔξωθέν ἐστι τοῦ ποιοῦντος· ὁ δὲ υἱὸς ἴδιόν ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα, καὶ οὐκ ἔστιν ἔξωθεν αὐτοῦ.* — ibid. III, 64: *ἐκτός ἐστιν οὗτος τῶν βουλήσει γεγονότων, καὶ μᾶλλον αὐτός ἐστιν ἡ ζῶσα βουλὴ τοῦ πατρός, ἐν ᾗ ταῦτα πάντα γέγονεν.*

durfte zwar zurückkehren, in der Hauptsache aber bekannte sich der neue Kaiser Konstantius zu der Politik der letzten Regierungsjahre seines Vaters. Das Nicänische Symbol galt geradezu als ein der Reichskirche gefährlicher Störenfried. Athanasius wurde 340 abermals verbannt, und in die Erbschaft seines Einflusses trat die Partei des Eusebius von Nikomedien, der seit 338 Bischof von Konstantinopel war († 341).

2. Zwischen 341 und 351 entstanden eine Reihe neuer Formeln, die, ohne die Nicäner zu verletzen, doch das Nicänum ersetzen sollten. Sie häuften die nicänisch klingenden Beiworte, vermieden aber die ausdrückliche Erwähnung der Homousie. Der Sohn ist göttlich und ewig, aber als *gezeugter Gott* dem Vater untergeordnet. Nur so kommt der eine Gott und zugleich die selbständige Persönlichkeit des Sohnes zu ihrem Rechte. Diese Absicht zeigt besonders die *langzeilige Formel* der antiochenischen Synode von 344.

In ihrem Streben, jeder Berührung mit dem Monarchianismus aus dem Wege zu gehen, richteten die Eusebianer zugleich ihre Spitze gegen einen bekannten Nicäner, den B. Marcellus von Ankyra. Dieser wollte inmitten einer durchaus spekulativ veranlagten Zeit nur Biblizist sein. In jedem Dogma fürchtete er den menschlichen Irrtum. So lehnte er alle die Beiworte ab, die in letzter Zeit gebraucht worden waren, um das Verhältnis Christi zum Vater zum Ausdruck zu bringen. Ihm genügte das Wort Logos (Joh. I, 1 ff.), um die Ewigkeit des Sohnes vollkommen zu bezeichnen. Dieser Logos ging als Weltschöpfer vor der Zeit aus dem Vater hervor; aus der Monas wurde die Dyas. Er ist die ebensowohl im Vater ruhende, wie wirksam aus ihm heraustretende Kraft. Die Trinität gilt also nicht drei verschiedenen Wesen, sondern sie erscheint als Ausdehnung der Monas zur Trias. Sohn Gottes ist Christus dagegen erst durch die Menschwerdung geworden; diese brachte die Unterordnung unter den Vater, und ihr allein gelten die zahlreichen Attribute Christi in der Schrift.

Es war begreiflich, daß die Eusebianer Marcell von Ankyra als Sabellianer angriffen. Zugleich mit ihm wurde zu Antiochien 344 sein Schüler Photinus von Sirmium verurteilt, der, wie es scheint, außerstande war, zwischen Gott und dem Logos zu unterscheiden, den Jungfrauensohn von göttlichem Geiste erfüllt sein ließ. Wegen dieser Hinneigung zum dynamistischen Monarchianismus gaben ihn sogar seine eigenen Parteigenossen 345 auf.

Dagegen ergriff das Abendland, das in diesen Jahren kräftiger in die Verhandlungen hereingezogen wurde, unzweideutig für die Nicäner Partei. Den Anlaß boten z. T. die unfreiwilligen Aufenthalte des Athanasius in Trier und Rom. Seine Lehre fand die Zustimmung einer römischen Synode (341). Auch die Synode von Sardica (343) trat für ihn und für Marcellus von Ankyra ein und interpretierte zugleich den nicänischen Begriff der Wesenseinheit dahin, daß sie Eine Hypostase des Vaters, Sohnes und des hl. Geistes bekannte.

3. Seitdem K. Konstantius 350 Alleinherrscher geworden war, richtete er seine Gegnerschaft gegen die Nicäner im ganzen Reiche.

Demgemäß betonte schon die 2. Synode zu Sirmium 351 (1. sirmische Formel) unter Ablehnung der Extreme von rechts und von links die Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Das Abendland wurde auf den Synoden zu Arles 353 und Mailand 355 gezwungen, Athanasius und seine wichtigsten Anhänger fallen zu lassen und mit den Eusebianern im Osten zusammenzugehen. Aber wenn der Kaiser auch seinen Willen für das Gesetz der Kirche erklärte, so waren seine Theologen doch nur im Gegensatz gegen die Nicäner einig. Auf der Höhe des Sieges fiel die kaiserliche Partei auseinander.

Dazwischen flammte der echte Arianismus vorübergehend wieder auf.

Aetius und Eunomius trennten logisch scharf den Gezeugten vom Ungezeugten: es könne zwischen Vater und Sohn weder von Einheit noch von Gleichheit des Wesens die Rede sein; beide seien einander unähnlich. Daher die Partei der *Anhomöer*. Auch erreichte der versteckte Arianismus der Hofbischöfe Ursacius und Valens auf der 3. Synode zu Sirmium 357 den gegen das Nicänum gerichteten Beschluß, daß über die unbiblischen Begriffe wesenseins und wesensähnlich geschwiegen, dagegen die Unterordnung des Sohnes unter den Vater unbedingt festgehalten werden solle.

Selbst abendländische Theologen haben diese sog. 2. sirmische Formel v. J. 357 angenommen. Dagegen arbeiteten jetzt die Eusebianer wieder ernstlich auf eine Vermittlung hin. Da sie beim Begriffe der Homousie die Gefahr des Sabellianismus fürchteten, so bildeten sie die Formel *ähnlich dem Wesen nach* (Synode von Ankyra 358). Indem sie damit zwar die Gleichheit, aber nicht die Einheit des Wesens betonten, hofften sie die Selbständigkeit der beiden Hypostasen sicherzustellen. Der Führer dieser *Homöusianer* war B. Basilius von Ankyra. Unter dem Drucke des Kaisers paßten sich ihnen auch die Hofbischöfe auf der 4. Synode zu Sirmium 358 und in der 4. sirmischen Formel 359 freilich mit der Abschwächung an, daß *nach Aussage der hl. Schrift* Vater und Sohn *in allen Stücken ähnlich* seien, und nur um alsbald auf der Doppelsynode zu Seleucia und Rimini 359 durch Intrigen alles wieder in Frage zu stellen. Die Formel von Nice 359 lehrte sogar nur, daß *nach der Schrift der Sohn dem Vater ähnlich* sei. Als sich dann noch der Kaiser zu ihnen bekannte, war der Einfluß des Basilius von Ankyra gebrochen; Aetius wurde zwar abgesetzt, aber Eunomius zum Bischof von Cyzikus befördert. Die Arianer hatten gesiegt.

4. Doch die Wucht des Nicänischen Symbols war nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Die Vertreter der Wesensähnlichkeit machten theologische Fortschritte, während ihnen der alternde Athanasius brüderlich entgegenkam. Dazu wuchs die Tatkraft des Abendlandes.

Der wegen seiner Gegnerschaft gegen den Arianismus nach Asien verbannte B. Hilarius von Poitiers bemühte sich, in seiner Schrift *Über die Synoden* (359) die Vertreter der Homöusie im Osten und die der Homousie im Westen von ihrer Zusammengehörigkeit zu überzeugen und damit ebensowohl den Sabellianismus wie den Arianismus definitiv zu überwinden. Im Verhältnis von Vater und Sohn liegt ebensowohl die Zweiheit der Personen wie die Identität der Substanz. Man kann also ebensogut von Wesensähnlichkeit wie von Wesensgleichheit bei beiden sprechen. Das eine fordert das andere.

Dieser Versöhnungspolitik kam der Umschwung unter K. Julian (361—363) zu statten. Athanasius kehrte abermals aus der Verbannung zurück. Unter seinem Vorsitz kam es 362 auf der Synode zu Alexandrien tatsächlich zu einer sehr bedeutsamen Annäherung beider Gruppen. Die Synode verlangte nur eine allgemeine Anerkennung des Nicänum, gab hingegen die spezielle Auslegung frei. Indem sie auch den hl. Geist mit hereinbezog, erlaubte sie von einer wie von drei Hypostasen zu reden, sofern diese nur als wesensgleich gefaßt wurden. So erstarkte unter der äußeren Herrschaft der gemäßigten Arianer innerlich die Sache des Nicänums.

5. Vertreter dieses Neunicänertums waren in den 60er und 70er Jahren die drei Kappadozier, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa; sie lehrten die Wesenseinheit im Sinne der Wesensähnlichkeit.

Basilius, geb. um 331 in Cäsarea in Kappadocien, Student in Cäsarea und Athen, seit 370 Bischof seiner Heimatsstadt, ein Mann der praktischen Arbeit und Bahnbrecher der Askese in Kappadocien. Von ihm besonders eine *Vernichtung der Apologie des gottlosen Eunomius* und *Briefe*, † 379. — Gregor von Nazianz, geb. um 329 bei Nazianz in Kappadocien, Studienfreund des Basilius in Athen, 379 Prediger der orthodoxen Partei in Konstantinopel und 381 für wenige Monate Bischof daselbst, hervorragend als Redner. Von den 45 erhaltenen Reden besonders die sog. *theologischen* (27—31) erwähnenswert, † um 390. — Gregor von Nyssa, des Basilius jüngerer Bruder, 371 Bischof von Nyssa in Kappadocien, philosophisch geschult, ein spekulativer Theologe, von Einfluß auf dem Konzil von Konstantinopel 381. Er schrieb *Zwölf Erwiderungsreden gegen Eunomius* und behandelte in der *Großen katechetischen Rede* die wichtigsten Lehrfragen. † nach 394.

Alle drei verdankten dem Neuplatonismus ihr originelles, von Athanasius abweichendes Gepräge. Sie schufen mit Hilfe der zeitgenössischen Bildung eine wissenschaftliche Theologie im Geiste des Origenes und brachten die Lehren vom hl. Geiste und von der Trinität zum Abschluß.

Erst sie haben das Nicänum dadurch, daß sie es im Sinne der origenistischen Theologie auffaßten, im Osten populär gemacht. Der Unterschied von Hypostasie und Usie tritt bei ihnen kräftiger hervor. Zwar betonen sie mit Athanasius das Göttlich-Gemeinsame

der drei Hypostasen. Irgendwelche Unterordnung findet nicht statt; allen dreien eignet dieselbe Gottheit, Energie, Würde, eine Gemeinsamkeit des Wesens, die durch den Begriff der Homousie ausgedrückt wird, und zwar im Sinne einer den drei Hypostasen in gleicher Weise zukommenden Herrlichkeit. Aber zugleich lassen sie bei jeder der drei Hypostasen auch das Besondere, Personbildende zu seinem Rechte kommen. Jedesmal entspricht dem Namen ein Eigenes, eine wirkliche Besonderheit: bei dem Vater die Ungezeugtheit, bei dem Sohne das Gezeugtsein, bei dem Geiste das Hervorgehen. Darum ist es falsch und verwirrend, nur von Einer Hypostase, statt von Einer Usie zu sprechen[1]).

6. Damit war auch über die Lehre vom hl. Geiste eine Einigung erzielt.

Er war bisher bald als unpersönliche Kraft, bald als Geschöpf, bald als etwas Göttliches bezeichnet worden. Erst CYRILL VON JERUSALEM hatte ihn in seinen *Katechesen* (347 348) als Persönlichkeit gefaßt, die mit Christus zugleich Anteil an der Gottheit hat und das Werk Christi in den Seelen der Menschen weiterführt (R. Seeberg). Dem sich erhebenden Widerspruche war ATHANASIUS zunächst in seinen *Vier Briefen an Serapion*, den B. von Thmuis, dann besonders 362 auf der Synode von Alexandrien entgegengetreten. Wäre der hl. Geist ein Geschöpf oder nur eine Art Engel, so käme mit ihm ein fremdes Element, etwas Wesensungleiches, in die Trinität und würde sie sprengen. Darum muß der Geist wie der Sohn wesenseins mit dem Vater, unveränderlich und ewig sein. Dieses beweisen auch seine Werke. Denn er würde uns nicht heiligen und an der göttlichen Natur teilnehmen lassen können, wenn er nicht selbst göttlicher Natur wäre. — Seine Gedanken führten nunmehr die Kappadozier durch.

Das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater ist durch den Sohn vermittelt. Auch er ist eine selbständige Hypostase und doch gleichen Wesens, gleicher Würde und gleicher Energie mit dem Vater und dem Sohne. Nur so ist er imstande, den einzelnen Menschen die göttlichen Gaben wirksam mitzuteilen. Eine Gruppe

[1]) Basilius epist. 38 c. 4: *τοῦτον ἔσχεν ἐν τῇ τῆς οὐσίας κοινότητι ἀσύμβατόν φαμεν εἶναι καὶ ἀκοινώνητα τὰ ἐπιθεωρούμενα τῇ τριάδι γνωρίσματα, δι' ὧν ἡ ἰδιότης παρίσταται τῶν ἐν τῇ πίστει παραδεδομένων προσώπων, ἑκάστου τοῖς ἰδίοις γνωρίσμασι διακεκριμένως καταλαμβανομένου.* — ibid. c. 3: *τοῦτο οὖν ἐστιν ἡ ὑπόστασις οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια, μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὑρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα.* — ibid. 52, c. 2: *ἐπεὶ οὖν ἐστιν ἄναρχον φῶς ὁ πατήρ, γεννητὸν δὲ φῶς ὁ υἱός, φῶς δὲ καὶ φῶς ἑκάτερος, ὁμοούσιον εἶπαν δικαίως, ἵνα τὸ τῆς φύσεως ὁμότιμον παραστήσωσιν.* — Gregor v. Naz. orat. 31, c. 9: *αὐτὸ δὲ τὸ Μὴ γεγενῆσθαι καὶ τὸ γεγενῆσθαι καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι τὸν μὲν πατέρα τὸν δὲ υἱὸν τὸ δὲ, τοῦθ' ὅπερ λέγεται, πνεῦμα ἅγιον προσηγόρευσεν ἵνα τὸ ἀσύγχυτον σώζηται τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν τῇ μιᾷ φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τῆς θεότητος.*

von Gegnern war wohl geneigt, die Gottheit des Sohnes, aber nicht die des hl. Geistes anzunehmen. Sie wurden als semiarianische Pneumatomachen (nach B. Macedonius von Konstantinopel auch Macedonianer) 381 zu Konstantinopel verdammt.

7. Im selben Maße, als diese neunicänische Theologie der Kappadozier sich im Osten und Westen Freunde erwarb, schenkte ihr die Staatsregierung ihre Gunst. Die Bewegung kam auf der 2. ökumenischen Synode zu Konstantinopel 381 zum Abschluß. Die Synode bekannte sich zum alten Nicänum und zu einem Passus über die Trinitätslehre, hütete sich aber, ein neues Symbol aufzustellen, um die mühsam errungene Einheit nicht gleich wieder zu gefährden. Über den Unterschied von alter und neuer Theologie wurde stillschweigend hinweggegangen. In dieser Form wurde die nicänische Orthodoxie durch K. Theodosius d. Gr. abermals offiziell anerkannt.

[1] Nur von den urteilslosen Germanen wurde dieses Resultat einer wissenschaftlichen Theologie abgelehnt. Ostgoten, Westgoten, Vandalen hielten noch einige Jahrhunderte am Arianismus fest.

§ 21. Der Streit um die zwei Naturen in Christus.

Apollinaris: Fragmente bei H. Lietzmann *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* I, 1904. Hier auch das dem Athanasius fälschlich zugeschriebene briefliche Bekenntnis an K. Jovian, S. 250—253. Diodor: Fragmente M. S. G. t. 33, 1545—1628., 103, 829—877. Theodor: Kommentare und dogmatische Fragmente M. S. G. t. 66, 1—1020; dazu *Theodori episc. Mops. in epistolas b. Pauli commentarii* ed. H. B. Swete, 2 T., Cambridge 1880/82. Johannes Chrysostomus: M. S. G. t. 47—64. Nestorius: Fragmente bei F. Loofs, *Nestoriana* 1905. Theodoret: M. S. G. t. 80—84. Cyrill von Alexandrien: M. S. G. t. 68—77. Deutsche Übers. des Chrysostomus, Theodoret und Cyrill in Auswahl in B. K. V.

J. Dräseke *Apollinarios von Laodicea* 1892 (= T. U. 7, 3, 4). A. Harnack *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen* 1901 (= T. U. 21, 4). L. Fendt *Die Christologie des Nestorius* 1910. Mansi *Acta concil.* IV, 567 sqq., V, 1—1022. C. J. Hefele *Conciliengeschichte*[2] II, 141—288. Hahn[3] § 170.

Schon im 4. Jahrh., noch ehe das trinitarische Problem entschieden war, taucht die christologische Frage auf und beschäftigt in steigendem Maße das religiöse Empfinden. Daß Christus mit dem Vater gleichen Wesens sei, darüber hatte man sich bisher in der Kirche begrifflich klar zu werden gesucht. Aber wie sich mit dieser Gottheit Christi seine unzweifelhafte und stets festgehaltene Menschennatur vereinigen lasse, dies festgestellt zu sehen, wurde nunmehr das dringende Verlangen der religiös Interessierten. Noch fehlte über diese Synthese jede bestimmte Meinung; die Frage war nur gelegentlich gestreift; ein scharfer

Lösungsversuch mußte daher früher oder später Widerspruch hervorrufen. Einen solchen veranlaßte zuerst der ebenso scharfsinnige als rührige B. Apollinaris von Laodicea.

Apollinaris, geb. um 310 und in den 60er Jahren B. von Laodicea (Syrien), war ein Freund des Athanasius und gehörte darum trotz seiner offenkundigen Irrlehre zu den Nicänern. Gest. vor 392. Von den dogmatischen Schriften dieses fruchtbaren Schriftstellers sind nur unsichere Fragmente übrig, sowie ein Glaubensbekenntnis an K. Jovian *Über die Fleischwerdung des Logos.*

Als entschiedener Vertreter der nicänischen Theologie forderte Apollinaris im Interesse der Erlösung auch für die geschichtliche Gestalt Christi die volle Gottheit. Von dieser kann aber nicht die Rede sein, wenn man zwei selbständige, in sich vollkommene Wesen einfach zusammenfügt; die Folge davon wäre vielmehr ein mythologisches Unding. Und ebenso muß bei Christus jede Veränderlichkeit von vornherein ausgeschlossen sein; er darf also keinen die Möglichkeit des Sündigens einschließenden freien Willen haben. Demnach läßt sich die Einheitlichkeit seiner Person nur unter Verzicht auf die Vollständigkeit der menschlichen Natur aufrecht erhalten. Nur einen solchen Christus dürfen wir als Erlöser anbeten. Der göttliche Geist ist das Aktive in Christus, das menschliche Fleisch das Passive. Aus Bewegendem und Bewegtem entsteht ein Lebendiges. In ihrer Ergänzung schaffen beide das einheitliche Personleben mit Einem Willen und Einer Energie; also geradezu Eine Natur des Gott-Logos, die Fleisch geworden ist und mit seinem Fleische in Einem Gebete angebetet wird. Maria war eine Gottesgebärerin; die Juden haben Gott gekreuzigt. Apollinaris hat dies später dahin spezialisiert, daß er im Anschluß an die bekannte Trichotomie (vgl. 1. Thess. 5, 23) nur den menschlichen Geist durch den Logos ersetzt sein ließ, während er Christus mit dem Leibe auch die menschliche Seele zuerkannte [1]).

Athanasius hatte sich schon 362 auf der Synode von Alexandrien gegen Apollinaris ausgesprochen. Zu wirklichen Auseinandersetzungen kam es

[1]) Athanasius contra Apoll. 1, 2: *εἶτα, φασίν, ἀντὶ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ· ὡς γὰρ ὀργανικῷ κέχρηται σχήματι τῷ περιέχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν τέλειον ἄνθρωπον αὐτὸν γενέσθαι· ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία· καὶ ὅτι δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται.* — Apollinaris Fragm. 22 L. p. 209: *ἀλλ οὐκ ἄψυχος ἡ σάρξ· στρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἴρηται καὶ ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός· ἔμψυχα δέ φαμεν καὶ τῶν ἀλόγων τὰ σώματα.* — Fragm. 75 L. p. 222: *εἴ τι πλέον (φησὶν) ἕτερος ἑτέρου κομίζεται, τοῦτο δὶ ἄσκησιν γίνεται· οὐδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος.* — Ad. Jovian. imper. L. p. 250 sq.: *οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει.*

aber erst in den 70 er Jahren, als von Antiochien aus für den Apollinarismus lebhafte Propaganda gemacht wurde. Es war peinlich, gegen einen der nicänischen Partei angehörenden Mann vorgehen zu müssen. Gleichwohl konnten sich die Kappadozier dieser Aufgabe nicht entziehen; denn das Erlösungswerk schien durch den Apollinarismus in Frage gestellt. Christi göttliche Kraft kann nur dann der Menschheit zu gute kommen, wenn ein wirklich menschliches Subjekt ihr Träger geworden ist.

Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa betonen darum in Christus die vollkommene Gottheit und die vollkommene Menschheit, nur daß beide Naturen zu einer wirklichen Einheit zusammenfließen. Hierbei macht es keinen großen Unterschied, wenn Gregor von Nazianz von einer *Gottesgebärerin* und sogar einem *leidenden Gott* spricht, während Gregor von Nyssa, begrifflich schärfer trennend, den vollen Zusammenschluß von göttlicher und menschlicher Natur sich erst nach der Auferstehung vollziehen läßt und mißdeutliche Ausdrücke wie die genannten vermeidet[1]).

Unter Schonung der Person des Apollinaris wurde seine Lehre 377 zu Rom, 379 zu Antiochien, 381 zu Konstantinopel anathematisiert. Aber da sie dem religiösen Empfinden der griechischen Kirche entsprach, ist sie gleichwohl, wenn auch unter anderem Namen, eine geistige Macht in den folgenden Jahrhunderten geworden.

Auf dieses Vorspiel folgten im 5. Jahrh. die eigentlichen christologischen Kämpfe. Sie wurden veranlaßt durch den schroffen Gegensatz zwischen der die wissenschaftlichen Traditionen des Origenes vertretenden theologischen Schule von Antiochien und den Bischöfen von Alexandrien, zugleich auch dadurch, daß die letzteren bestrebt waren, die Lehrdifferenz im Interesse ihrer kirchenpolitischen Stellung kräftig auszunutzen.

Die Führer der Schule von Antiochien waren B. Diodor von Tarsus (seit 378, † vor 394) und sein Schüler, der bekannte Exeget, B. Theodor von Mopsuestia in Cilicien (seit 392, † 428). Ihre dogmatischen Schriften sind nur in Fragmenten bei den Gegnern erhalten. Außerdem gehören noch zur Schule die beiden hervorragenden Kanzelredner Johannes Chrysostomus, seit 386 Prediger in Antiochien, seit 397 Patriarch von Konstantinopel, † 407 in der Verbannung, und Nestorius, seit 428 Patriarch von Konstantinopel; endlich des Nestorius Mitkämpfer B. Theodoret von Kyrrhos (bei Antiochien, seit 423, † um 457). Sie alle zeichneten sich in der Exegese wie in der Dogmatik durch kritische Schärfe und zielbewußte Wissenschaftlichkeit aus.

Schon B. Eustathius von Antiochien (s. oben S. 72, 74) hatte sich, obwohl ein unverdächtiger Nicäner und im bewußten Gegensatze zu Arius

[1]) Gregor v. Nazianz, orat. 37, c. 2: *ὃ ἦν ἐκένωσε καὶ ὃ μὴ ἦν προσέλαβεν· οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος· θεὸς γὰρ ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν· δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο· μὴ καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις.* — epist. 101: *φύσεις μὲν γὰρ δύο θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο οὐδὲ θεοί. — καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, εἴπερ μὴ ταὐτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο.*

stehend, mit der auf Paulus von Samosata zurückgehenden Gedankenwelt berührt. Der beseelte Leib Jesu ist der Tempel, in dem der göttliche Logos seine Behausung aufschlug; er ist das menschliche Organ, das von der Jungfrau stammt, darum leidet und vergänglich ist. Hingegen behauptet das unvergängliche Wesen des Logos, trotzdem es mit dem Menschen Jesus in Gemeinschaft tritt, durchaus seine Würde.

Ganz analog kam es den Antiochenern darauf an, in der Christologie die beiden Naturen begrifflich scharf auseinander zu halten, zwischen Göttlichem und Kreatürlichem streng zu scheiden und eine Vermischung der Naturen durch Menschwerdung oder Wandlung der Gottheit unbedingt abzulehnen. An der Homousie des Logos ist nicht zu zweifeln, aber ebensowenig an der unversehrten Menschheit Jesu, auf der vielmehr gerade alles beruht, was Gott an den Menschen tut und wirkt. So schließen sich eine vollkommene göttliche und eine vollkommene menschliche Persönlichkeit zusammen. Der Gottessohn nahm im Menschensohn Wohnung wie in seinem Tempel oder wie in den alttestamentlichen Propheten, nur in einzigartiger Weise. Diese Einigung vollzieht sich kraft des göttlichen Gnadenwillens; sie begann im Mutterleibe, wo der Geist den Menschen Jesus bildete, und steigerte sich zu einer dauernden Einheit des Willens und der Wirkungen. Sie ist also nicht natürlicher, sondern moralischer Art. Somit muß von zwei Naturen und einer Person gesprochen werden. Dieser vollkommene Mensch Jesus ist es, den Maria geboren hat; heißt sie Gottesgebärerin, so also nur im uneigentlichen Sinne. Auch am Kreuze hat nur Jesus gelitten, nicht die Gottheit. Gleichwohl gebührt ihm um der Einigung von Göttlichem und Menschlichem willen Anbetung: wir ehren den Purpur um seines Trägers willen[1]).

[1]) Theodor, Glaubensbekenntnis bei Hahn [3] § 215 S. 302 sq.: *ὅτι ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον, ἐκ σπέρματος ὄντα Ἀβραὰμ καὶ Δαυίδ, κατὰ τὴν διαγόρευσιν τῶν θείων γραφῶν, τοῦτο ὄντα τὴν φύσιν, ὅπερ ἦσαν ἐκεῖνοι, ὥσπερ ἐκ σπέρματος ἦν, ἄνθρωπον τέλειον τὴν φύσιν, ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης· ὃν ἄνθρωπον ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν, πνεύματος ἁγίου δυνάμει ἐν τῇ τῆς παρθένου μήτρᾳ διαπλασθέντα ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ.* — De incarnat. XII Sw. 2, 303 sq.: *ἀλλ' ἰδοὺ καὶ υἱὸς εἴρηται ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, κατ' αὐτό, τῆς θεότητος ὑπεξῃρημένης, τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις συντεταγμένος· καὶ οὐκ ἤδη δύο φαμὲν τοὺς υἱούς, εἷς δὲ υἱὸς ὁμολογεῖται δικαίως· ἐπείπερ ἡ τῶν φύσεων διαίρεσις ἀναγκαίως ὠφείλει διαμένειν, καὶ ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις ἀδιασπάστως φυλάττεσθαι.* — Contra Apollin. III Sw. 2, 314: erat autem forte in ipso et nascente et cum in materno utero esset a prima statim plasmatione; dispensationi enim, quae circa eum erat, ordinem imponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens. — De incarnat. XII Sw. 2, 305: (Apostolus) conatur ostendere quomodo particeps est divini honoris;

Demgegenüber lehnte B. Cyrill von Alexandrien zwar auch den Apollinarismus ab, wandte sich aber noch weit schärfer gegen die Antiochener.

Cyrill, seit 412 Bischof von Alexandrien, seit 429 Bekämpfer des Nestorius, † 444, ein leidenschaftlicher Verteidiger der Orthodoxie, ein respektgebietender Kirchenfürst und fruchtbarer Schriftsteller von weitgehendem Einfluß, wirkt zugleich im höchsten Grade abstoßend durch kirchenpolitischen Ehrgeiz und brutale Gewalttätigkeit. Unter seinen dogmatischen Schriften kommen in Betracht *Drei an Nestorius gerichtete Briefe* (2, bes. 4 u. 17), *Fünf Bücher gegen die Blasphemieen des Nestorius* an B. Cälestin I von Rom und *Drei Lehrschriften über den rechten Glauben* an K. Theodosius II. und die Damen des Hofes, allesamt v. J. 430. Dem 3. Briefe an Nestorius Nr. 17 sind die *Zwölf Anathematismen gegen Nestorius* angehängt, zu deren Verteidigung Cyrill unter anderm seine *Apologie an die anatolischen* (syrischen) *Bischöfe* schrieb.

Bei der Menschwerdung des Logos findet allerdings weder eine Vermengung noch eine Verwandlung noch eine Vermischung statt; sein Gottsein erleidet keine Einbuße, und ebensowenig ist der mit dem Logos geeinte Leib seelenlos. Aber es genügt auch nicht eine Einwohnung oder nur äußerliche Zusammenbindung beider Naturen. Eine solche würde nur auf Namen und Schein der Menschwerdung hinauslaufen. Unser Heil verlangt vielmehr einen *Gott in Menschengestalt.* Nur er kann uns die Sünden vergeben, uns erlösen und unsterblich machen; nur unter dieser Bedingung haben Anbetung, Taufe, Abendmahl einen Sinn. In dem geschichtlichen konkreten Christus müssen wir zugleich das Göttliche sehen und greifen können. Keins seiner Prädikate gilt darum Einer Natur allein, sondern jedes auch der anderen und dem ganzen Christus. Er ist Gott und insofern entwickelt sich, leidet und stirbt Gott. Andrerseits ist auch der Leib göttlich, Maria heißt mit Recht und in Wirklichkeit Gottesgebärerin[1]).

Somit fordert Cyrill eine natürliche, reale Einigung im Gegen-

et quod eo fruitur non propter suam naturam sed propter inhabitantem naturam. — Ibid. XV Sw. 2, 310: *ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσιν· ἀνθρωποτόκος ἢ θεοτόκος ἡ Μαρία; λεγέσθω παρ' ἡμῶν· ἀμφότερα. Τὸ μὲν γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ. Ἀνθρωποτόκος μὲν γὰρ τῇ φύσει, ἐπείπερ ἄνθρωπος ἦν ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Μαρίας, ὡς καὶ προῆλθεν ἐκεῖθεν· θεοτόκος δὲ, ἐπείπερ θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὢν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης.*

[1]) Cyrill Ep. 46, 1: *μεμένηκε γὰρ ὅπερ ἦν, τοῦτ' ἔστι φύσει θεός· προσλαβὼν δὲ καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπος ἤτοι γενέσθαι καθ' ἡμᾶς ἐκ γυναικὸς κατὰ σάρκα, πάλιν εἷς μεμένηκεν υἱός· πλὴν οὐκ ἄσαρκος, καθὰ καὶ πάλαι, ἤτοι πρὸ τῶν τῆς ἐνανθρωπήσεως καιρῶν, ἀμφιασάμενος δὲ ὥσπερ καὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν.* — Ep. 17: *τὸ τῆς συναφείας ὄνομα παραιτούμεθα ὡς οὐκ ἔχον ἱκανῶς σημῆναι τὴν ἕνωσιν.* — ibid.: *ἑνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς· ὑποστάσει μιᾷ, τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ· κύριος γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς εἷς κατὰ τὰς γραφάς.*

satze zu der bloß moralischen der Antiochener, eine Doppelnatur, die wirklich zu Einem Wesen führt. Er gebraucht deshalb gern die apollinaristische Formel von *Einer Natur des Gott-Logos, die Fleisch geworden ist*, ohne den Widerspruch zu empfinden, der zwischen dieser Behauptung und der Forderung einer vollkommenen Menschennatur liegt.

Hand in Hand mit der Heiligenverehrung entwickelte sich seit dem 4. Jahrh. die Marienverehrung. Die Jungfrau des Taufbekenntnisses wurde zur immerwährenden Jungfrau und zum Inbegriff aller Tugenden. Wirkliche Anbetung blieb ihr zwar versagt; aber daß sie für würdig befunden war Gott zu empfangen, rückte sie dicht an die göttliche Sphäre heran. Denn der von ihr geborene Mensch war Gott selbst, sie selbst also eine Gottesgebärerin. Dieses von weiten Kreisen mit Vorliebe gebrauchte Wort gab den Anlaß zum Konflikt.

Der tiefere Grund lag freilich in der verschiedenen Auffasung von der Erlösung bei Alexandrinern und Antiochenern, die nur in der andersgearteten Christologie zum Ausdruck kam. Die kirchliche Frömmigkeit glaubte sich überdies durch die auf Origenes zurückgehende wissenschaftliche Theologie bedroht. Ihr entsprach dagegen die Cyrillische Christologie, der durch die Propaganda des wahlverwandten Apollinarismus vorgearbeitet war. Daher denn auch die ungebildeten Massen, vor allem die zuchtlosen Mönchsbanden, vorzugsweise auf alexandrinischer Seite standen. Vor allem aber spielte hinein und gab dem Konflikt seine persönliche Schärfe das ehrgeizige Streben der alexandrinischen Bischöfe nach dem Primat im Orient.

Nestorius, seit 428 B. von Konstantinopel, fromm, aber leidenschaftlich und fanatisch ungeschickt, hatte als Mönch in Antiochien sich die dort übliche Christologie angeeignet, deren orthodoxe Linie er niemals überschritt.

Er hält an der Wirklichkeit der beiden Naturen streng fest; aber wenn er ihr Gesondertsein betont, so nicht minder ihre Vereinigung von Anfang an zu Einer Person. Darum kann er mit Recht die Anbetung des Einen fordern. Der Sohn Gottes ist wohl in bezug auf seine Naturen doppelgestaltig; aber von zwei Söhnen kann deshalb keine Rede sein. Ebenso entschieden lehnte Nestorius freilich auch jede Vermischung oder Verwandlung ab. Und da das Wort *Gottesgebärerin* jedenfalls für sich allein irreführend ist, so gibt er dem Wort *Christusgebärerin* den Vorzug[1]).

Herausfordernd war denn auch nicht diese Theologie, sondern die Schroffheit, mit der Nestorius sie verfocht und mit der er das

[1]) Nestorius. Loofs 196, 15: τῶν δύο φύσεων μία ἐστιν αὐθεντία καὶ μία δύναμις ἤτοι δυναστεία καὶ ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν. — 249, 1: ἀσύγχυτον τοίνυν τὴν τῶν φύσεων τηρῶμεν συνάφειαν· ὁμολογῶμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ θεόν, σέβωμεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον. — 262, 5. Χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν.

von Freund und Feind gebrauchte, aber freilich in Schrift und Bekenntnis nicht nachweisbare Wort Gottesgebärerin bekämpfte.

Cyrill griff den Streit um so lieber auf, als er durch einen Angriff auf die Ketzerei des Nestorius die beiden gegnerischen Patriarchensitze von Konstantinopel und von Antiochien mit einem Schlage treffen zu können hoffte. So denunzierte er den Patriarchen als grundstürzenden Irrlehrer am kaiserlichen Hofe und sicherte sich vor allem die Bundesgenossenschaft des B. Cälestin I von Rom, der in seiner Unkenntnis Nestorius auf eine Linie mit Paulus von Samosata stellte. Dadurch ermutigt, ging Cyrill auf einer Synode von Alexandrien 430 sofort in denkbar schroffster Weise gegen Nestorius vor, indem er einen an ihn gerichteten Brief mit *zwölf Anathematismen* schloß, in denen er die physische Einigung der beiden Naturen scharf betonte. Im Gefühl seines guten Gewissens antwortete Nestorius sofort mit *zwölf Gegenanathematismen;* er war fest davon überzeugt, daß Cyrill auf den monophysitischen Abwegen des Apollinaris gehe.

Eine 3. ökumenische Synode zu Ephesus 431 sollte den Kirchenstreit aus der Welt schaffen.

Indessen gelang es hier der rücksichtslosen Verwegenheit des Cyrill, im Bunde mit den Bischöfen von Ephesus und Rom, eine Mehrheit zu gewinnen und durch Diplomatisieren auch den Kaiser einzunehmen. Die Antiochener gaben schwach genug ihre Sache selbst verloren. Nestorius wurde abgesetzt und nach Antiochien ins Kloster verwiesen; keine Hand regte sich für ihn. Eine Unionsformel v. J. 433, deren Urheber B. Theodoret von Kyrrhos war, rettete zwar im Prinzip die antiochenische Theologie, gab aber auch zugleich den monophysitischen Konsequenzen freie Bahn.

Cyrill konnte sich zu diesen Konzessionen verstehen, da er in der Hauptsache die Lage völlig beherrschte.

Die treugebliebenen Nestorianer fanden eine Zuflucht im persischen Reiche.

§ 22. Der Konflikt mit Eutyches.

Leo I. von Rom: Opp. M. S. L. t. 54—56. Deutsche Übers. in B. K. V. G. Krüger *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik* 1884. Ph. Kuhn *Die Christologie Leos I. d. Gr.* 1894. Mansi *Acta concil.* VI, 529—1102; VII, 1—868. C. J. Hefele *Conciliengeschichte*[2] II, 349—564. Hahn[3] § 146.

Die Unionsformel von 433 hatte die Gegensätze verschleiert und die Unzufriedenheit gesteigert, von einem Frieden war nicht die Rede. Der schwache K. Theodosius II. geriet immer mehr unter den Einfluß der kecken alexandrinischen Patriarchen. Nestorius wurde 435 nach Ägypten verbannt († um 440). Cyrill verlangte 437 in seinem Übermut auch die Verdammung des Diodor und des Theodor von Mopsuestia. Andrerseits behaupteten auch die Antiochener ihre kirchenpolitische Stellung. B. Ibas von Edessa bezeichnete in seinem *Briefe an Mares aus Beth-Hardaschir* Cyrill als Apollinaristen. Und der Führer der

Partei, B. Theodoret von Kyrrhos, beurteilte in seinem Dialog *Der Bettler oder der Vielgestaltige* (um 447) die Theologie der Cyrillischen Gruppe als einen allerwärts zusammengelesenen Monophysitismus.

Theodoret verläßt nirgends die gerade Linie der antiochenischen Christologie. Um die Menschen zu retten, hat der Logos Menschennatur angenommen. Seitdem unterscheiden wir zwei Naturen, die in Einer Person dauernd geistig vereint sind. Die Eigenschaften beider Naturen bleiben sogar über die Verklärung hinaus getrennt, aber kraft der von der Empfängnis an bestehenden Einigung wirkt in beiden die eine Person Christi. Deshalb konnte Theodoret auch das im Interesse des Friedens wünschenswerte Prädikat Gottesgebärerin zulassen. Gleichwohl blieb er dem Mißtrauen der Alexandriner verfallen.

Abermals beschleunigte der kirchenpolitische Gegensatz zwischen Konstantinopel und Alexandrien den Konflikt. Dioskur, seit 444 B. von Alexandrien, war theologisch unselbständig, übertraf aber alle seine Vorgänger an Roheit und ehrgeizigem Hunger nach dem Primat. Um so willkommener war ihm ein Streit zwischen dem ihm theologisch nahestehenden Archimandriten Eutyches und dessen Bischof Flavian von Konstantinopel.

Eutyches gefiel sich darin, die Anhänger der bei den Monophysiten mißliebigen Unionsformel von 433 Nestorianer zu schelten, während seine eigene Christologie darin gipfelte, daß nach der Menschwerdung nur von Einer Natur die Rede sein könne. Von B. Flavian mit unverständlichem Eifer deshalb 448 abgesetzt, appellierte er an B. Leo I. von Rom, der es nach einigem Schwanken für ratsam hielt, sich gegen Eutyches, d. h. gegen die mächtige Partei der Alexandriner auszusprechen.

Leo weicht in dieser über die Gebühr gerühmten *Epistel an Flavian* dem Problem geschickt aus und bietet, abgesehen von einem kurzen Eingehen auf Eutyches, in der Hauptsache nur die Christologie, wie sie im Abendlande seit Tertullian und Novatian üblich war. Er spricht von zwei Substanzen oder Naturen in Einer Person, weist das nestorianische wie das cyrillisch-monophysitische Extrem gleicherweise zurück und verhilft den Antiochenern insofern zu ihrem Rechte, als er im Interesse der Erlösung die Unveränderlichkeit der menschlichen Natur festhält und den Gedanken an eine Vergottung ablehnt. Jedenfalls erscheinen ihm die Antiochener nicht schlimmer als die Alexandriner.

Leos rasche Entscheidung machte gleichwohl nicht, wie er gehofft hatte, eine Synode überflüssig. Diese trat 449 zu Ephesus zusammen.

Dioskur hatte sich den Vorsitz gesichert und herrschte, durch den Kaiser gedeckt, rücksichtslos. Die römischen Legaten kamen nicht zu Worte. Leos Epistel verschwand in den Akten. Die Synode beschloß, daß es bei den Entscheidungen von Nicäa und Ephesus sein Bewenden haben solle. Stürmische Szenen entstanden, als nach der Rehabilitierung des Eutyches Dioskur seinen Rivalen Flavian verdammen ließ. Unter dem Drucke des Militärs erhoben auch die römischen Legaten keinen Einspruch.

Dioskur war Herr des Ostens; für die alexandrinische Lehre von der einen menschgewordenen Natur des Gott-Logos, die der griechischen Gemeindefrömmigkeit entsprach, war die Bahn frei. Dioskurs Sieg war gleichwohl nur von kurzer Dauer. Er hatte Rom gekränkt und die antiochenisch-antiapollinaristische Stimmung im Osten unterschätzt. Dagegen nahm sich P. Leo aller durch die „Räubersynode" von Ephesus Vergewaltigten an; er sah politisch wie dogmatisch seine Autorität gefährdet. Zustatten kam ihm der Thronwechsel. Theodosius II. starb 450, seine Schwester Pulcheria verband sich mit Rom gegen die Tyrannei des Dioskur.

Leo, jetzt Herr der Kirche im Westen wie im Osten, glaubte sich abermals auf seine *Epistel an Flavian* zurückziehen zu können. Aber der Hof bestand auf einem neuen synodalen Entscheid. Die 4. ökumenische Synode trat, in nächster Nähe der Hauptstadt, zu Chalcedon 451 zusammen.

Der Verlauf entsprach ihrer Vorgeschichte. Kaiser und Papst triumphierten über die Kirche des Ostens; mit dem alexandrinischen Primat erlag die Theologie des Cyrill und Dioskur; sie wurde von den meisten ihrer Vertreter feige preisgegeben. Den Vorteil davon hatte aber, den kirchenpolitischen Verhältnissen entsprechend, nicht die antiochenische, sondern die dem Osten fremde abendländische Theologie. In der Epistel Leos glaubte die Synode die Lehre Cyrills und die Beschlüsse der drei sog. ökumenischen Synoden wiederzufinden. Nestorianer und Eutychianer wurden gleicherweise verdammt.

Das in der 5. Sitzung beschlossene Chalcedonensische Symbol anathematisierte alle, die zwar vor der Einigung zwei Naturen gelten ließen, aber nach ihr nur von Einer Natur wissen wollten. Des weiteren brachte es den Dyophysitismus des Abendlandes scharf zum Ausdruck, indem es bekannte, Christus sei *vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe, wesenseins mit dem Vater nach der Gottheit und zugleich wesenseins mit uns nach der Menschheit, in allen Dingen uns gleich, doch ohne Sünde; vor aller Zeit aus dem Vater erzeugt nach der Gottheit, in der letzten Zeit aber zugleich um unserer Rettung willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, nach der Menschheit; einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen, der in zwei Naturen zwar unvermischt und unverwandelt, aber auch ungetrennt und ungesondert erkannt wird, indem auf keine Weise der Unterschied der Naturen bei ihrer Einigung aufgehoben wird, vielmehr die Eigentümlichkeit beider Naturen, die zu Einer Person und Einer Hypostase zusammengehen, gewahrt wird*[1]).

[1]) Hahn[3] § 146 S. 166 sq.: *ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν*

Dioskur blieb bei seinem Monophysitismus, er weigerte sich standhaft, nach der Menschwerdung von etwas anderem als von Einer Natur zu reden. Trotzdem wurde er nur wegen moralischer Vergehungen abgesetzt. Aus kirchenpolitischen Gründen blieb aber auch Nestorius verdammt, während Theodoret und Ibas für orthodox erklärt wurden; über Theodor von Mopsuestia ging man stillschweigend hinweg.

Das Symbol von Chalcedon hat den monophysitischen Tendenzen der Alexandriner einen Riegel vorgeschoben und die Betrachtung des geschichtlichen Christus, wie sie die Antiochener vertraten, wieder ermöglicht. Das Problem selbst freilich ist einer Lösung nicht näher gekommen, in die neue Formel konnten alle Parteien ihre Interpretation hineintragen. Immerhin waren die christologischen Kämpfe durch eine offizielle Formel zum Stehen gebracht. Hierin liegt die Bedeutung von Chalcedon für die Dogmengeschichte.

§ 23. Monophysiten und Monotheleten.

Leontius: Opp. M. S. G. t. 86, 1267—2100. Facundus: Opp. M. S. L. t. 67, 521—878. Maximus Konfessor: Opp. M. S. G. t. 90, 91. Johannes von Damaskus: Opp. M. S. G. t. 94—96; dazu Deutsche Übers. in Auswahl in B. K. V. — M. Peisker *Severus von Antiochien* Diss. Halle 1903. F. Loofs *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche* I, 1887, (= T. U. 3, 1, 2). J. P. Junglas *Leontius von Byzanz* 1908 (= Forsch. Chr. L. DG. VII, 3). H. Straubinger *Die Christologie des hl. Maximus Confessor* 1906. J. Bilz *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* 1909 (= Forsch. Chr. L. DG. IX, 3). Mansi *Acta concil.* IX. XI. C. J. Hefele *Conciliengeschichte*[2] II, 798—902; III, 249—313. Hahn[3] § 148. 149. 181. 232—234. 236.

Die moralische Schwäche der bischöflichen Mehrheit auf der Synode von Chalcedon reizte ebenso wie die innere Unfertigkeit der Formel zum Widerspruch.

Daß Nestorius verdammt blieb, während seine Grundanschauung sich durchgesetzt hatte, daß man umgekehrt Dioskur nicht einen Ketzer zu nennen wagte, bewies die Unsicherheit der siegreichen Partei. Gegen sie richtete sich unter dem Schlagwort von der Einen Natur jetzt die Opposition. Ägypten, Palästina,

---

κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

Syrien bildeten eine einzige große Provinz der Monophysiten, innerhalb deren die Kaiser dem Chalcedonense keine Geltung verschaffen konnten. Den Monophysiten zuliebe hob der Usurpator Basiliskus durch ein Enzyklion v. J. 476 die Chalcedonensische Formel auf. Besseren Erfolg hatte K. Zeno mit einem Henotikon v. J. 482, das nur die Bestimmungen von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus festhielt, dagegen die von Chalcedon beiseite ließ und den Schwierigkeiten des Problems auswich. Indessen mehrte es auch nur die Parteien. P. Felix III. von Rom und B. Acacius von Konstantinopel exkommunizierten sich 484 gegenseitig, das Schisma zwischen beiden Kirchen dauerte bis 519, denn Roms Ehrgeiz ließ eine Trübung des Andenkens Leos d. Gr. nicht zu. Im Ostreich wuchs die Verwirrung noch unter K. Anastasius I (491—518), der den politisch geschlossenen und theologisch gut vertretenen Monophysiten seine Gunst im besonderen Maße zuwandte; ihr Führer war jetzt B. Severus von Antiochien (seit 512). Erst nach des Kaisers Tode stellte Justinian, damals noch Prinz, die Kirchengemeinschaft mit Rom durch formelle Aufhebung des Henotikon und Wiederherstellung des Chalcedonense 519 aufs neue her. Die monophysitischen Führer flüchteten nach Ägypten.

Durch diese Kampfesstellung wurden die Monophysiten nunmehr wirklich zu Häretikern.

Noch B. Severus von Antiochien war über die Linie des Cyrill nicht hinausgegangen; er lehnte nur Leos Brief und die Chalcedonensische Formel rundweg ab. Dagegen zog Julian von Halikarnass († nach 518) die Konsequenz, daß, wenn die eine Natur Christi nicht in eine vergängliche und in eine unvergängliche Hälfte auseinanderfallen sollte, seine Menschennatur seit der Empfängnis bereits ebenso verklärt gewesen sein müsse wie nach der Auferstehung. Christus hatte die Natur Adams vor dem Fall, leidlos, bedürfnislos, unvergänglich. Daher die Aphthartodoketen genannt.

Andrerseits suchte die gelehrte Theologie der Skythischen Mönche die im Chalcedonense steckenden Widersprüche zu heben. Ihr tüchtigster Repräsentant, Leontius von Byzanz (c. 485—543), hielt am Chalcedonense mit seinen zwei Naturen und ihrer beiderseitigen Energie unbedingt fest, suchte aber ebenso auch dem Cyrillischen Monophysitismus gerecht zu werden.

Er lehrte, daß die menschliche Natur mit der göttlichen zwar nicht substantiell, wohl aber insofern eins wird, als sie an letzterer ihre Hypostase, d. h. ihre Sonderexistenz hat, ihr enhypostasiert ist. Die menschliche Natur besteht also nur in ihrer Vereinigung mit dem Logos, wie bei der brennenden Fackel die Flamme nur in ihrer Vereinigung mit der Fackel zur Erscheinung kommt. Einer solchen an Aristoteles gebildeten Scholastik wurde es erst möglich, dem vorwiegend monophysitisch gesinnten Osten die Theologie von Chalcedon schmackhaft zu machen.

Auch ging die Kirchenpolitik K. Justinians (527—565) schließlich dahin, das Chalcedonense zwar aufrecht zu erhalten, es aber im Sinne des Cyrill zu interpretieren. Vor allem aber kam die Kaiserin THEODORA den Monophysiten entgegen.

Der Haß gegen die antiochenische Richtung wuchs bei Hofe; daß deren Führer bisher unverurteilt geblieben waren, wurde mit Groll empfunden. So bot sich der Ausweg, das Symbol von Chalcedon zwar unberührt zu lassen, aber durch eine Verdammung der wichtigsten antiochenischen Schriften die Synode selbst nachträglich zu korrigieren. Ein kaiserliches Edikt v. J. 543 verurteilte deshalb in drei Kapiteln *1. Person und Schriften des Theodor von Mopsuestia; 2. die Schriften des Theodoret von Kyrrhos gegen Cyrill; 3. den Brief des Ibas von Edessa an Mares über Cyrill.* Jene Schriften verdammen, hieß aber die Synode von Chalcedon indirekt preisgeben.

So kam es zum Dreikapitelstreit. Der morgenländische Episkopat fügte sich dem kaiserlichen Willen rasch. Da das Edikt der gegenwärtigen religiösen Stimmung entsprach, so ließ man sich ein vernichtendes Urteil über die Vergangenheit gefallen. Um so mutiger wehrte sich das durch Justinians Vorgehn besonders getroffene Abendland; in Afrika schrieb B. FACUNDUS VON HERMIANE *Zur Verteidigung der drei Kapitel.* Nur P. VIGILIUS VON ROM (537—555) bot ein jammervolles Bild der Unentschlossenheit.

Die 5. ökumenische Synode von Konstantinopel 553 unter Vorsitz des dortigen Patriarchen hatte nur die Aufgabe, die kaiserliche Politik zu bestätigen. Sie verurteilte in 14 Anathematismen die drei Kapitel (und auch Origenes), ließ das Chalcedonense nur im Sinne des Cyrill gelten und legte damit die selbständige theologische Arbeit im Osten ein für allemal lahm.

Die Monophysiten wurden gleichwohl nicht gewonnen. In Italien aber sagten sich Mailand und Aquileja von dem unfrei gewordenen B. von Rom los; erst Gregor d. Gr. hat diese für das Papsttum äußerst gefährliche Krisis überwunden.

Theologisch wird die Zeit immer unfruchtbarer; es fehlen Kraft und Vertrauen zu eigenem Schaffen. Die Lehrentwicklung vollzieht sich so gut wie ausschließlich unter dem Drucke der Staatspolitik; innerlich lebt sie vom Erbe der Vergangenheit. Dies gilt auch von der letzten großen Erhebung jener Periode, dem monenergistischen und monotheletischen Streite (633 bis 680).

Die schwere Gefährdung des Reiches durch Perser und Araber zwang um jeden Preis zum Frieden mit den monophysitischen Südprovinzen. Zugleich wirkte die bisherige dogmatische Entwicklung folgerichtig nach. Patriarch SERGIUS VON KONSTANTINOPEL bemühte sich seit 619 im Einverständnis mit K. HERAKLIUS um eine Union unter der Formel, daß dem Gottmenschen bei zwei Naturen Eine gottmenschliche Energie eigne. Die Formel war zwar bereits angefochten, ließ sich aber aus den Vätern reichlich belegen und fand jedenfalls viel Anklang. Mit ihrer Hilfe erzielte CYRUS VON ALEXANDRIEN wirklich 633 eine Einigung mit den ägyptischen Monophysiten.

Gleichwohl ließ Sergius die Formel fallen, als der Mönch Sophronius (später B. von Jerusalem) sie für Apollinarismus erklärte. Honorius von Rom billigte des Sergius Vorgehn, denn die hl. Schrift sage nichts von einer oder zwei Energieen, während die Annahme Eines Willens bei Christus allerdings selbstverständlich sei. Ebenso verbot die von Sergius entworfene kaiserliche Ekthesis (638) über die Energieen zu sprechen; jedenfalls habe Christus nur Einen Willen gehabt, den Willen des Logos, in dessen Richtung sich die Menschennatur ohne Ausnahme bewegte. Durch diese Betonung des Willens tritt zwar der Begriff der Persönlichkeit bei Christus kräftiger hervor; aber um so weniger vermochten die Monotheleten der Vollkommenheit der menschlichen Natur gerecht zu werden. Hier mußte der Widerspruch einsetzen; das Entgegenkommen gegen die Monophysiten rief die dyophysitischen Traditionen des Abendlandes wach. Die Päpste Johann IV. und Theodor I. verwarfen Monotheletismus und Ekthesis. Auch in Nordafrika erhoben sich die Dyotheleten, in ihrer Mitte der gelehrte Vertreter der chalcedonensischen Theologie, Maximus Konfessor († 662). Nach ihm erfordert die menschliche Natur Christi auch den Fortbestand des menschlichen Willens; wenngleich dieser vom göttlichen Willen seine Richtung erhält, so behauptet er sich doch in voller Freiheit. K. Konstans II. glaubte den Streit aus der Welt zu schaffen, indem er durch den Typos v. J. 648 jede Erörterung über einen oder zwei Willen verbot.

Indessen hielt Rom jetzt die Zeit für gekommen, sich für frühere Unbilden zu rächen. P. Martin I. verwarf unter Zulauf zahlreicher Orientalen auf der römischen Synode v. J. 649 Ekthesis und Typos, verdammte die Urheber des Monotheletismus und verlangte für die eine Person Christi zwei Willen und zwei Energieen: eine Kühnheit, für die er wie Maximus Konfessor schwer büßen mußte.

Der Dyotheletismus setzte sich endlich auf der 6. ökumenischen Synode zu Konstantinopel 680/681 durch. Die Führer des Monotheletismus, unter ihnen diesmal auch P. Honorius von Rom, wurden aufs neue verdammt. Dagegen fand ein selbstbewußter Brief des P. Agatho widerspruchslose Annahme und ging nach seinen Hauptbestandteilen in die Glaubensformel der Synode über, dergestalt, daß *zwei natürliche Wollungen oder Willen in Christus und zwei natürliche Energieen ungetrennt und unverwandelt, ungeteilt und unvermischt nach der Lehre der hl. Väter verkündigt werden, und zwar diese natürlichen Willen nicht als im Gegensatz zueinander befindlich, sondern so, daß der menschliche Wille dem göttlichen und alles vermögenden nicht widerspricht oder widerstreitet, vielmehr sich ihm unterordnet*[1]).

Damit war die christologische Bewegung endgültig zum Ab-

[1]) Hahn[3] § 149 S. 173: *καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ παντθενεῖ θελήματι.*

schluß gekommen. Die Zweinaturenlehre des Abendlandes war bis in ihre Verästelungen zur Annahme gelangt. Aber es war der morgenländischen Scholastik gelungen, den cyrillischen Monophysitismus in sie hineinzudeuten. Diesen Charakter verleugnet auch nicht die Christologie des eigentlichen Scholastikers der griechischen Kirche, des Johannes von Damaskus, der den theologischen Ertrag von vier Jahrhunderten um 740 in seiner *Quelle der Erkenntnis* zusammengefaßt hat.

Er folgert aus den zwei Naturen die Tatsache von zwei natürlichen Willen und Energieen. Beide Naturen einigen sich in der einen Hypostase des Logos, aber in der Weise, daß der vergottete menschliche Wille durchaus von dem göttlichen Willen beherrscht wird und daß die göttliche Natur ebensowenig von einem Leiden getroffen werden kann wie die Sonne des sonnenbeschienenen Baumes von dem auf diesen gerichteten Hieb.

Während sich die christologische Lehrbildung dergestalt in der wissenschaftlichen Scholastik verlor, hatte sich das religiöse Interesse der griechischen Kirche längst in einer anderen Welt zu bergen gewußt.

§ 24. Die Frömmigkeit in der griechischen Kirche.

Cyrill von Jerusalem: Opp. M. S. G. t. 33. Deutsche Übers. in B. K. V. Pseudo-Dionysius der Areopagite: Opp. M. S. G. t. 3, 4. Deutsche Übers. von J. G. V. v. Engelhardt, 2. Bde., 1823, und in B. K. V. Johannes von Damaskus: s. oben S. 88. Theodor von Studion: Opp. M. S. G. t. 99. — H. Koch *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* 1900 (= Forsch. Chr. L. DG. I, 2. 3). K. Schwarzlose *Der Bilderstreit* 1890. C. Thomas *Theodor von Studion und sein Zeitalter* 1892. Mansi *Acta concil.* XII, 951 sqq. XIII, 1—820. C. J. Hefele *Conciliengeschichte*[2] III, 441—490.

Jahrhundertelange Kämpfe hatten der griechischen Kirche in ihrer Orthodoxie einen Heilsbesitz gesichert, der, in korrekten Formeln niedergelegt, ihr bereits hier auf Erden einen Vorgeschmack der zukünftigen Herrlichkeit bot. Er umschloß die Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge, er gab dem Menschen zugleich die Kraft zu guten Werken; darum wehrten sich diese Formeln zähe und mit Glück gegen jede Veränderung. Aber die Orthodoxie konnte es nicht hindern, daß sie mehr und mehr von einer Welt der Mysterien und Symbole in den Hintergrund gedrängt wurde, als sich an den reich entwickelten Kultus eine mystagogische Theologie angeschlossen hatte, die dem Eingeweihten auf sinnliche Weise das Göttliche zum Genusse zu vermitteln suchte. Diese Mystagogie, die ursprünglich nur Mittel zum Zweck sein wollte, dann aber zum Selbstzweck geworden war, machte allmählich eine dogmatische Weiterbildung unmöglich.

Sie beherrschte seit dem 6. Jahrh. neben der Scholastik das Feld und hat zur Verödung der griechischen Kirche das meiste beigetragen. Zwar besaß die Kirche in der hl. Schrift noch immer die Möglichkeit einer Korrektur; denn die hl. Schrift galt der Kirche als inspiriert und darum als beste und untrügliche Erkenntnisquelle. Aber auch neben ihr wucherte üppig die Tradition. An Stelle der in Vergessenheit geratenden älteren Väter traten zahlreiche pseudepigraphische Sammelwerke; und seit K. Justinian wurden noch die Kanones der vier ersten ökumenischen Synoden den biblischen Schriften als gleichwertig zur Seite gestellt. Schon seit dem 4. Jahrh., seit der Einbürgerung der Arkandisziplin, hatte die Kirche angefangen, sich vorwiegend zur Kultusanstalt zu entwickeln, zur Verwalterin von Mysterien, d. h. von sinnlichen Zeichen, Formeln und Handlungen, hinter denen der Gläubige die göttliche Sache, das Heilige, Christus selbst zu finden vermeinte. Welcher Heilseffekt im einzelnen jedesmal anzunehmen sei, stand dabei nicht fest. Es genügte, daß Phantasie und sinnliches Gefühl den Gläubigen über diese Welt hinaus in eine unbeschreiblich höhere Welt hoben, in der er das Heil schmecken und genießen konnte.

Ihren literarischen Ausdruck fanden diese Gedanken in der sog. areopagitischen Mystik.

Es handelt sich um die vier Traktate *Über die Gottesnamen*, *Über die mystische Theologie*, *Über die himmlische Hierarchie*, *Über die kirchliche Hierarchie*, die lange unter dem Namen des von Paulus bekehrten Dionysius des Areopagiten in Athen (Act. 17, 34) gingen, in Wirklichkeit aber Abhängigkeit von dem Neuplatoniker Proklus (s. oben S. 69) zeigen und gegen Ende des 5. Jahrh., und zwar wohl von einem Syrer, verfaßt sein müssen. Ein Christ gewordener Philosoph sucht hier das Christentum im Sinne des Neuplatonismus zu verstehen. Neu ist deshalb nur die Systematisierung der Gedanken, diese selbst hingegen stammen durchweg aus der Philosophie und Theologie der Zeit. Aber gerade weil der Verfasser sich auf die zeitgenössischen Strömungen verstand, hat er die Zukunft zu beeinflussen vermocht. Er suchte den Neuplatonismus als einen noch immer gefährlichen Rivalen unschädlich zu machen, indem er seine Grundanschauung in die christliche Theologie herüberleitete.

Alles stammt aus Gott und Gott ist in allem. Er ist die erste Ursache und zugleich das letzte Ziel von allem, was ist. Diese Vielheit gliedert sich in Abstufungen, Hierarchieen. Wie sich somit das Sein von Gott entfernt und dadurch an Güte verliert, so führt umgekehrt die Rückkehr zu Gott, zum Guten hin über die drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung, Vollendung, bis sie in der mystischen Einigung mit Gott, in der Schauung, ihren Abschluß findet. Zu diesem Entwicklungsprozeß verhilft die irdische Hierarchie mit ihren Mysterien und Symbolen, während

Christus als oberster Hierarch ihre Arbeit krönt. So wird unser Geist licht, unser Leib von Leidenschaften und Befleckung frei, unser Wandel göttlich.

Die Mystagogie vermehrte zugleich die Zahl der Mysterien in unbegrenzter Weise. Zu Taufe und Eucharistie traten Chrisma, Priesterweihe, Mönchsweihe, Ehe, Kreuzverehrung, Heiligen- und Reliquienwesen mit kompliziertem Zeremoniell. Mit dieser reich entwickelten Praxis konnte die Theorie nicht Schritt halten. Die Auffassung vom Mysterium wechselte, sie war voller Widersprüche, Dunkelheiten und Überschwenglichkeiten. Es kam darüber zu keinem Lehrstreit und darum auch zu keiner Klärung. Genaueres hört man nur über die beiden Hauptmysterien.

Die Taufe bringt die Aufnahme in die Gemeinde. Sie tilgt alle bisherigen Sünden und verpflichtet, in der Nachahmung Christi weitere Sünden fortan zu meiden. Somit begründet sie ein neues Leben, das in die Unsterblichkeit übergeht.

Auch bei dem obersten aller Mysterien, der Eucharistie, ist das Verhältnis von Darstellendem und Dargestelltem unsicher. Es gibt noch kein Abendmahlsdogma, nicht einmal eine klare Vorstellung von dem Heile, das in diesem schauervollen Geheimnis steckt. Was das Dogma über Vergottung und Menschwerdung lehrt, bekommt in der Eucharistie eine Bekräftigung durch die Tat, wobei die dort geübte sorgfältige Abgrenzung hier in einer allgemeinen Phantasiewelt verschwinden darf. Für manche ist das Genießen des Fleisches Christi nur geistiger Art. Aber es ist auch die Rede von einem leiblichen Vorhandensein Christi im Abendmahle. Die Elemente werden über ihren natürlichen Stand hinausgehoben, sie kommen unter die Kraft des hl. Geistes und werden durch ihn zum Leibe Christi geheiligt. Das Wort Wandlung wird bereits gebraucht, aber noch nicht im strengen Sinne der späteren Zeit. In dieser Weise hatte schon B. Cyrill von Jerusalem († um 386) in den *mystagogischen Katechesen* das Mysterium der Eucharistie seinen Neugetauften erklärt[1]). Erst Johannes von Damaskus spricht deutlich von einer Umformung der Elemente und von der durch sie herbeigeführten Identität des eucharistischen und des im Himmel befindlichen Leibes Christi. Dieser von den Gläubigen genossene Leib verleiht Unsterblichkeit in der Gemeinschaft mit Christus. Neben dieser sakramentalen Auffassung geht aber bereits die sakrifizielle einher: das Abendmahl gilt als Sühn- und Gedächtnisopfer, als eine Wiederholung des Opfertodes Christi, durch die Gott gnädig gestimmt werden soll, und das zu vollziehen das besondere Vorrecht des Priesters ist.

Nur in der Bilderfrage hat es das „Christentum zweiter Ordnung" noch zu einem Dogma gebracht.

Von frühesten Zeiten an kennt das Christentum die Bilder der

[1]) Cyrill v. Jerusalem cat. 23, 7: *παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸ μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.*

heiligen Personen als Schmuck und als Mittel der Belehrung. Seit den christologischen Verhandlungen des 4. und 5. Jahrh. und unter dem Einflusse eines lebendig ausgestalteten Kultus kam die Neigung hinzu, das Bild selbst um dessentwillen, den es darstellte, zu verehren; auch wurde es zum Träger des Göttlichen, und zwar in bevorzugtem Maße. Diese Anschauung fand ihre hauptsächlichen Vertreter im abergläubischen und ungebildeten Mönchtum. Aber die Bilderverehrung lag überhaupt auf der Linie der griechischen Frömmigkeit und war von dieser nicht zu trennen. Hierin war es begründet, wenn das Verbot des Bildergebrauchs und der Bilderverehrung durch die energischen Soldatenkaiser Leo den Isaurier 726 und Konstantin V. Kopronymos 754 ebensowohl als brutaler Eingriff in das fromme Empfinden des Volkes wie als absolutistische Beschränkung der kirchlichen Freiheit angesehen und dementsprechend scharf zurückgewiesen wurde. Das Mönchtum sprach dem Kaiser das Recht ab, in Glaubenssachen Verfügungen zu erlassen. Die Träger der Opposition wurden Johannes von Damaskus im 8., Abt Theodor von Studion im 9. Jahrh. In seinen *drei Reden über die Bilder* begründet Johannes von Damaskus deren Recht aus den Offenbarungen Gottes im alten Bunde und besonders in Christus. So ist das Bild wie alle übrigen Symbole ein Vehikel des Überirdischen, der Träger göttlicher Gaben und Kräfte. Ihm gebührt darum wenngleich nicht Anbetung, so doch ohne Zweifel Verehrung. Diese den Bildern zu versagen, gilt als schwerste Sünde; der Eingriff des Kaisers in das nur den Hirten und Lehrern zustehende Gebiet ist als unerträglich abzulehnen. Auch das Abendland trat im Prinzip diesen Ausführungen bei.

Nach heftigen Kämpfen wurde unter Kaiserin Irene auf der 7. ökumenischen Synode zu Nicäa 787 den Bildern Gruß und respektvolle Verehrung zuerkannt. Kaiserin Theodora hat diesen Beschluß 842 bestätigt und das neue Dogma durch das Fest der Orthodoxie besonders ausgezeichnet. Damit hatte die griechische Frömmigkeit über Rationalismus und Cäsareopapismus gesiegt, freilich in der abschreckenden Form eines den biblischen Grundlagen entwachsenen, stark paganisierten Christentums der ungebildeten Masse. Die Bilderverehrung bedeutet ein Wiederaufleben des hellenischen Polytheismus unter christlichem Firnis.

Dritter Abschnitt.

Die Entwicklung des altkirchlichen Dogmas im Abendlande.

§ 25. Die religiöse Entwicklung Augustins.

Augustin: Opp. M. S. L. t. 32—46. Im C. S. E. L. in 8 Sektionen, bis jetzt erschienen von Zycha, Knoell, Goldbacher, Weyrich, Petschenig, Sectio I, t. 33 (Confessiones), 36 (Retractationes); II, 34, 44 (Epistulae); III, 12, 28, 43; V, 40 (De civitate Dei), 41; VI, 25; VII, 51—53 (antidonatistische Schriften); VIII, 42. Deutsche Übers. in Auswahl in B. K. V. — C. Bindemann *Der heilige Augustinus* 3 Tle., 1844—69. F. Böhringer *Aurelius Augustinus* 2 Bde.², 1877/78. H. Reuter *Augustinische Studien* 1887. O. Scheel *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk* 1901. J. Gottschick *Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi*, Z. Th. K. 1901, S. 97—213. O. Scheel *Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus*, St. Kr. 1904, S. 401—433, 491—554. H. Becker *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung* 1908. W. Thimme *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung"* 1908 (= Neue Studien 3). Ders. *Augustin, ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe* 1910.

Das Abendland war den christologischen Kämpfen des 4. Jahrh. mit lebhafter Anteilnahme gefolgt, ohne indessen zu deren Ergebnissen von sich aus allzuviel beizutragen. Eher lassen sich Einwirkungen vom Osten auf den Westen nachweisen; B. Hilarius von Poitiers (s. oben S. 77) und Ambrosius von Mailand stehen in ihrer Theologie ohne Frage unter griechischem Einflusse. Im übrigen bestimmte die Gedankenarbeit der beiden großen Afrikaner Tertullian und Cyprian nach wie vor die Eigenart des Abendlandes. Erst Ende des 4. Jahrh. hat Augustin an beide anknüpfend der Theologie des Westens ihr eigentliches Gepräge verliehen. Noch energischer als in Origenes die griechische Art, kommt in Augustin der Charakter der römischen Welt zum Ausdruck. Auf Augustins Schultern ruhen im letzten Grunde alle kirchlichen und theologischen Gebilde des Abendlandes im Mittelalter. Er hat die altkirchliche Entwicklung zum Abschluß gebracht und das in ihr Probehaltige neu belebt, er hat die Frömmigkeit vertieft, der kirchlichen Wissenschaft neue Wege erschlossen und den festen Grund zu einer christlichen Kultur des Westens gelegt. Überall aber steht hinter dem, was er gelehrt und geleistet hat, eine kraftvolle, originale Persönlichkeit, die es verstand, alles Überkommene sich zu assimilieren und selbständig zu reproduzieren. Ein Eindringen in Augustins Theologie verlangt daher unumgänglich die Kenntnis seines Lebensganges bis ins Einzelne. Seine „Bekehrung" hat

eine ähnliche Bedeutung für seine Lehre, wie dies bei Paulus der Fall ist.

1. Augustin, geb. 354 zu Thagaste in Numidien, war der Sohn des Patricius und der Christin Monnica. Obwohl er und der Vater der christlichen Gemeinde vorläufig nicht angehörten, stand er durch seine Mutter den christlichen Anschauungen nahe genug, ohne sich ihnen deshalb irgendwie verpflichtet zu fühlen. Vielmehr wollte er nur annehmen, was er wirklich erlebt und sich innerlich zu eigen gemacht hatte. Souverän trat er der antiken Kultur gegenüber; er hat sie allseitig ausgeschöpft und sie aufs engste mit seinem Wesen verschmolzen. Was die Kirche des Abendlandes an Bildungselementen besitzt, verdankt sie in erster Linie Augustin. Ebenso frei stand er zu der religiösen Frage. Seine Seele lechzte nach ruhevollem, seligem Genießen, nach einem Leben in Gott. Aber die Kirche seiner Mutter bot ihm nicht die ersehnte Befriedigung, die Stillung des leidenschaftlichen Hungers. Es störte ihn, daß sie unwissenschaftlich, auf Autorität angelegt, in ihren alttestamentlichen Erzählungen unvernünftig und unmoralisch war. Er hoffte das Gesuchte bei den Manichäern zu finden.

Der Manichäismus, neben dem Neuplatonismus der andere große Konkurrent des Christentums um die Weltherrschaft im 3. und 4. Jahrh., ist auf chaldäischem Boden erwachsen und mit parsistischen und christlichen Bestandteilen reich durchsetzt. Sein Stifter Mani, ein vornehmer Perser, lebte zwischen 240 und 250 am Hofe K. Schapurs I. und wurde 276/77 gekreuzigt. Erst nach Manis Tode drang seine Lehre auch im römischen Reiche vor und behauptete sich hier trotz der Gegenwirkung Diokletians und christlicher Konzilien. Zugleich verchristlichte sich ihre Gestalt in der neuen Umgebung. Den besten Einblick in diesen späteren Zustand des Manichäismus gewähren gerade Augustins antimanichäische Schriften (M. S. L. t. 32, 34, bes. 42). Dem naturphilosophischen Charakter von Manis System entsprechend baut sich auf dem schroffen Gegensatz von Licht und Finsternis eine Erlösungslehre auf, bei der Natürliches und Sittliches zusammenfallen. Denn die Erlösung besteht in der Befreiung der Lichtteile aus der Macht der Finsternis und dementsprechend die Sittlichkeit in der asketischen Enthaltung von allem, was mit der Finsternis zusammenhängt. Eine phantastische Mythologie berichtet vom Raube der Lichtteile durch den Satan. Mit der Schöpfung der Welt beginnt bereits die Erlösung, an der eine Reihe von Propheten bis auf Mani gearbeitet haben. Die durch Askese erlösten Lichtteile werden in phantastischer Weise aufgespeichert. Zu diesem Zweck entsagen die Manichäer mit den *drei Siegeln des Mundes, der Hand und des Schoßes* dem Fleisch- und Weingenuß, den unreinen Worten, der Berührung mit allem Finsternishaltigen, wie der Schädigung alles dem Lichte Förderlichen, endlich dem Geschlechtsverkehr, und zwar die wenigen *Electi* in strengster Form, die zahlreichen *Auditores* in leichterer Weise. Die amtlichen Grade der Presbyter, Bischöfe und Lehrer sind wieder eine christliche Nachbildung. Der Manichäismus hat zahlreiche Sekten aufgesogen und ist umgekehrt eine Quelle für viele ketzerische Bildungen des Mittelalters geworden.

Augustin hat den Manichäern elf Jahre als Auditor angehört (373—384), angezogen von ihrer Wissenschaftlichkeit und ihrer strengen, aber nicht allzu drückenden Moral. Erst allmählich stieß ihn die Phantastik ihres kosmologischen Systems ab; sein Dringen auf Wahrheit wurde durch das Bekanntwerden mit Ciceros Hortensius gesteigert; er erkannte die wissenschaftliche Unhaltbarkeit des Manichäismus und trennte sich, erst innerlich, bald auch äußerlich von ihm, freilich nur um zunächst der Skepsis zu verfallen. Aber sein Drang nach Wahrheit und Wirklichkeit erwies sich als stärker. Sittliche Erwägungen führten die Krisis herbei. Seine Sinnlichkeit erschien ihm, obwohl sie sich innerhalb der Grenzen des bürgerlich Anständigen zu halten wußte, im Widerspruche mit seinem Streben nach Gott. Zugleich lernte er in B. Ambrosius von Mailand die Autorität der Kirche in ausschlaggebender Weise schätzen. Auch half ihm Ambrosius durch den Hinweis auf die allegorische Exegese über die Anstößigkeiten des Alten Testamentes hinweg. Damit gewann die hl. Schrift für ihn Bedeutung. Zur Klärung dienten ihm gleichzeitig die Schriften der Neuplatoniker. Langsam wich die manichäische Ansicht von Gott und dem substantiellen Bösen. Er lernte Gott als die eine ewige wahre Substanz fassen und das Böse als die willentliche Abkehr vom Guten als dem wahrhaft Seienden. Dementsprechend bestand seine endliche Bekehrung im völligen Verzicht auf alles, was nicht Gott war.

2. Die ersten fünf Jahre nach seiner sog. Bekehrung (386—391) waren eine Zeit des Übergangs. Augustin setzte sich mit dem Manichäismus literarisch auseinander. In der Hauptsache war er Neuplatoniker, nur daß die christlichen Bestandteile in ihm immer stärker wurden. Er findet Befriedigung in dem Bewußtsein, daß ihm die Platoniker dasselbe bieten wie die hl. Schrift.

In der intelligiblen Welt, fern von Schein und Schmutz, sieht er die Ideen alles Wirklichen in ihrer Gesamtheit. Gott ist das reine Sein, das Gutsein, von dem, durch den, in dem alles ist. Als Vater, Sohn und Geist stellt er das Sein, das Sosein, das Sein des inneren Bestandes dar. Der Sohn Gottes, der in erster Linie Gott ist, vergleicht sich mit dem neuplatonischen Nus. Neuplatonisch ist auch die im Gegensatze zu den Manichäern kräftig betonte optimistische Auffassung von den geschaffenen Dingen. Gott hat die Welt aus nichts geschaffen; in ihr ist alles, sofern es ist, gut, das Böse nur ein Mangel des Seins, der sich stufenförmig darstellt. Der Teufel verführte den Menschen dazu, im Sinnlichen nicht das Unvergängliche, sondern das Sinnliche selbst zu lieben. Dieser Abkehr von Gott muß deshalb jetzt eine Rückkehr zu ihm entsprechen. Gott und die Seele zu finden und zu erkennen, war Augustins heißes Bemühen. Kraft seines Willens ist dieser Weg zum Glück dem Menschen möglich. Doch bedarf es des göttlichen Antriebes zur Reinigung, d. h. zur Abkehr von der Sinnenwelt. Sie ist eine sich in Stufen vollziehende Vorbereitung zur Gesundung.

Diese Erlösungslehre ist also in der Hauptsache noch durchaus neuplatonisch. Aber Augustin verknüpft sie bereits eng mit der Heilsgeschichte und den Institutionen der Kirche. Und zwar dies um so mehr, als er in dem Mensch gewordenen Christus denjenigen erkennt, der das fromme Leben lehrt und das Beispiel der von den Menschen verachteten Demut gibt. Dagegen ist Christi Tod in diesem Zusammenhange für Augustin noch ohne Bedeutung.

3. Der kirchliche Charakter seiner Theologie steigert sich in demselben Maße, als Augustin in die Pflichten des kirchlichen Amtes hineinwächst. Als Presbyter (391—395) setzt er die Polemik gegen den Manichäismus fort. Der von den Manichäern bekämpfte kirchliche Autoritätsglaube findet an ihm jetzt einen warmen Fürsprecher. Selbst das Evangelium würde er nicht ohne die Autorität der Kirche annehmen. Neben Gott als der Vorsehung und Weltursache tritt der persönliche Schöpfer und Regierer der Welt kräftiger hervor. Im Zusammenhange damit faßte Augustin weiter das Böse als eine Verkehrung des Willens, als willentliche Abkehr des Menschen von Gott und Hinkehr zur Sinnenwelt. Ist dem aber so, dann wandelt sich das Ziel des Menschen aus einem ästhetischen Genuß der Gottheit in die sittliche Pflicht des Gehorsams gegen Gott. Damit gewannen aber Person und Werk Christi eine erhöhte Bedeutung für Augustin. In der Taufe werden die Sünden vergeben. Hinter der Taufe aber steht das Leben und Leiden Christi. Das ganze Menschengeschlecht befindet sich mit Recht unter Gottes Zorn; gleichwohl befreit Gott einen Teil davon aus Gnade, indem er die Welt durch Christus sowohl regiert als erlöst. Somit ist Christus unser König und Mittler in Einer Person. Als König bringt er uns die Wahrheit, offenbart uns Gottes Liebe, reinigt und kräftigt uns durch seine Lehre und sein Beispiel. Sein demütiger Gehorsam treibt uns zur Nacheiferung, seine Liebe bis in den Tod zur Gegenliebe. Als Mittler hat er Gottes Zorn durch ein einzigartiges Opfer aufgehoben: er wurde Mensch von der Jungfrau, war also Gott und Mensch zugleich und gab sich trotz dieses sündenfreien Ursprungs für uns als Sünde hin. Dadurch vernichtete er einmal die Macht des Teufels, der, indem er sich an dem Unschuldigen verging, seinen Anspruch an die Schuldigen verlor. Sodann hob er durch dieses Opfer Gottes Zorn auf und brachte den Menschen Vergebung ihrer Sünden und Versöhnung mit Gott.

In diesen Jahren ist Augustin auch Paulus näher getreten. Er lernt von ihm die Menschheit als durchweg der Sünde verfallen und schlechthin hilflos ansehen, und eine Reihe echt paulinischer Begriffe geht jetzt in seine

Terminologie über. Gleichwohl behauptete sich der Neuplatonismus nach wie vor in seiner Gedankenwelt. Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott bilden nur Vorstufen; die Hauptsache bleibt, daß der Mensch die Freiheit hat, die an ihn ergehende göttliche Berufung im Glauben zu ergreifen, dank der Gnade Gottes und mit Hilfe des Logos sich in Liebe an Gott anzuklammern und ihn erkennend zu genießen.

4. Die Herausbildung seiner eigenen Theologie, besonders der für ihn bezeichnenden Gnadenlehre, fällt also erst in seine Zeit als Bischof von Hippo Regius (395 bis † 430). Für den Amtsträger gewinnt die Autorität der Kirche eine erhöhte Bedeutung.

Wenngleich eine neuplatonische Grundstimmung sich nach wie vor bemerklich macht, so erscheint ihm der Neuplatonismus doch jetzt als überwundener Standpunkt, den er in den *Konfessionen* sogar in seine Entwicklungsperiode vor 386 zurückdatiert. In Gott seine Ruhe zu finden, bleibt sein Ziel. Aber die Wege dahin entnimmt er mehr und mehr der Kirche, der hl. Schrift, den Sakramenten. So verschiebt sich auch seine Anschauung von Gott nach der praktischen Seite hin merklich. Gott erscheint ihm zwar gegenüber der mannigfaltigen und vergänglichen Welt dauernd als das einfache Sein, und von dem Gedanken an diese Einfachheit Gottes ist auch Augustins Trinitätslehre beeinflußt, aber diese theoretische Betrachtungsweise wird immer wieder von einem starken religiösen Empfinden durchquert. Gott ist ihm der Herr, der die Welt geschaffen und allem darin seinen Platz angewiesen hat, der den Menschen bekehrt, und dem darum der Mensch gehorsame Unterwerfung schuldet. Die Spekulation der Griechen über die Trinität hat auf Augustin, soweit sie nicht mit den kirchlichen Traditionen des Abendlandes zusammenfiel, keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt. Er geht von der Trinität als solcher aus und konstatiert ebensowohl die Gleichewigkeit und Wesenseinheit der drei Personen wie ihr stets gemeinsames Zusammenwirken. Ein Unterschied zwischen den einzelnen Personen ist zwar nicht zu leugnen, da sie als der Vater, der Sohn und der von beiden ewig ausgegangene Geist zueinander in besonderen Beziehungen stehen, auch bleibt für Augustin Christus der Inbegriff der Ideen, das Bild aller Bildungen; aber diese Trinität ist zugleich der eine Gott, diese Personen insgesamt der eine Herr. Eine Trennung von Wesen und Person ist im strengen Sinne nicht zulässig. Von Augustins Sätzen über die Trinität sind viele in das Symbolum Quicumque des 6. Jahrh. und von da in die fixierte Tradition des Abendlandes übergegangen.

Von diesem allgemeinen Grunde seiner Theologie heben sich zwei Fragen besonders ab. Im ersten Jahrzehnte des 5. Jahrh.

zwang der Kampf mit den Donatisten Augustin, sich über die Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln näher auszusprechen. Und im zweiten Jahrzehnt und gegen Ende des dritten entwickelte er im Kampfe mit Pelagianern und sog. Semipelagianern die Lehre von Sünde und Gnade bis in alle Einzelheiten.

§ 26. Augustins Kirchen- und Sakramentsbegriff im Gegensatze zum Donatismus.

Optatus: Opp. ed. C. Ziwsa in C. S. E. L. t. 26. Augustin: Antidonat. Schriften ed. M. Petschenig in C. S. E. L. t. 51—53. T. Hahn *Tyconius-Studien* 1900 (= Studien VI, 2). H. Schmidt *Des Augustinus Lehre von der Kirche* J. D. Th. 1861, S. 197—255. Th. Specht *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin* 1892. G. L. Kahn *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung* 1864. Mansi *Acta concil.* IV, 7—286.

Den Anlaß zu dem donatistischen Schisma bot ein persönlicher Konflikt innerhalb der Gemeinde zu Karthago. In der Beurteilung der während der Diokletianischen Verfolgung abgefallenen oder kompromittierten Gemeindeglieder hatten sich eine mildere und eine strengere Richtung getrennt. Daß ein Vertreter der ersteren, der Archidiakon Cäcilian, nicht nur zum Bischof von Karthago gewählt und von dem als Traditor verdächtigen Felix von Aptunga in aller Eile geweiht war, sondern daß dieses alles auch unter Nichtachtung des Beteiligungsrechtes der numidischen Bischöfe geschehen war, deren Primas Secundus von Tigisis zudem noch zur rigoristischen Partei gehörte, rief eine Verstimmung hervor, die in der Wahl des Majorinus zum Gegenbischof ihren Ausdruck fand. Unter des Majorinus Nachfolger Donatus d. Gr. († um 355) gewann der Gegensatz einen prinzipiellen Charakter. In nicht geschickter Weise mischte sich die Staatsregierung ein. Die schwankende Haltung Konstantins d. Gr. und seiner Söhne erweiterte den Riß. Die Beziehungen, in welche die Kirche jüngst zum Staate getreten war, erschienen den Donatisten nunmehr als durchaus verwerflich. Sozialistische Elemente, die sog. Circumcellionen, schlossen sich an und steigerten die Bewegung zum Bürgerkrieg. Indessen gab es unter den Donatisten selbst gemäßigtere Elemente (Tyconius, c. 370—390) neben unversöhnlichen (Parmenian, † um 391). Seit etwa 370 erfuhren die Donatisten eine lebhafte Kritik durch Optatus von Mileve, der sehr eingehend *Von dem Schisma der Donatisten* schrieb. Gleichwohl fand Augustin, als er Bischof wurde, den Donatismus noch immer als eine sehr gefährliche Macht vor. Er kam an Zahl dem Katholizismus in Afrika ziemlich gleich; nur daß enger Gesichtskreis und kleinlicher Fanatismus seine Wirkung abschwächten. Schließlich erlagen die Donatisten formell in einer dreitägigen Disputation zu Karthago 411. Von der kaiserlichen Regierung unterstützt, führte Augustin den Kampf gegen sie zu Ende.

Katholiken und Donatisten waren sich einig im Urteil über die bischöfliche Verfassung der Kirche wie über die Heilsnotwendigkeit der Sakramente. Aber während für den Katholiken die Sakramente an sich für heilig galten, machte der Donatist ihre

Wirkungskräftigkeit von der Heiligkeit des spendenden Bischofs abhängig. Er verwarf die Taufe und die gottesdienstlichen Handlungen häretischer oder gefallener Priester. Nur der eigenen, durch untadelige Amtsträger gezierten Gemeinschaft schrieb er den vollen Besitz der Sakramente und damit die wahre Katholizität und Heiligkeit samt allen Ehrenprädikaten einer Braut Christi zu. Damit überkommen freilich ihre Glieder auch die Pflicht, sich von den Draußenstehenden fern zu halten und die Berührung mit der gewalttätigen Obrigkeit zu meiden.

Zur donatistischen Gemeinschaft Übertretende bedürfen wie die Heiden der Taufe und Ölsalbung, ein Satz, den indessen Tyconius entschieden bestritt. Demgegenüber nahmen die Katholiken von ihrem Standpunkt aus keinen Anstand, auch die Sakramente der Donatisten als wirksam und sie selbst als orthodoxe Brüder anzuerkennen. Sie sahen sich nur genötigt, der donatistischen Gemeinschaft den Charakter als Kirche abzusprechen, weil sich die Donatisten eigensinnig von der Kirche trennen, die in ihrer weltumspannenden Kraft die katholische und, im Besitze von Christi Geboten und Sakramenten, von Glauben und Glaubensbekenntnis, die heilige ist[1]).

Augustin ging in den landläufigen Bahnen der bischöflichen Kirche und in den Traditionen Cyprians. Aber auch Tyconius und Optatus von Mileve waren nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben. Vor allem aber gab der Eifer für die Überwindung der Donatisten seinen Lehraufstellungen besondere Färbung.

Daß diese die Sakramente der Reichskirche verwarfen, bot ihm Anlaß, sich über die Sakramente eingehend auszusprechen.

Augustins Schriften gegen die Donatisten umfassen die Jahre 393—420. Besonders zu nennen sind: *Contra epistulam Parmeniani ll. III. De baptismo contra Donatistas ll. VII. Contra litteras Petiliani ll. III. Contra Cresconium ll. IV. De unico baptismo contra Petilianum. Breviculus collationis cum Donatistis. Ad Donatistas post collationem. Contra Gaudentium ll. II.*

In jeder religiösen Gemeinschaft finden sich gewisse Zeichen

[1]) *Optatus, de schismate Donatist.* II, 1: Ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia ponderatur. — *Ibid.* V, 1: Denique et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria. — *Ibid.* V, 4: Inter nos et vos vultis eiusdem personae esse distantiam et sanctiores vos aestimantes superbiam vestram non dubitatis anteponere trinitati, cum persona operantis mutari possit, trinitas mutari non possit. — Cum ergo videatis omnes qui baptizant operarios esse, non dominos, et sacramenta per se esse sancta, non per homines, quid est, quod vobis tantum vindicatis? quid est, quod deum a muneribus suis excludere contenditis?

und Riten, die in der Verbindung mit dem Worte auf etwas Heiliges hinweisen, das sich dem Gläubigen darbietet. Dies sind die Sakramente, gewissermaßen das sichtbar gewordene Wort[1]). Augustin begreift unter Sakrament noch allerlei Mysterien, kultische Symbole und Kultushandlungen, wie Salzdarreichung, Firmung, Exorzismus, Ordination, weist aber doch schon Taufe und Abendmahl, die aus Christi Seite hervorgegangen sind, eine bevorzugte Stellung zu. Die Taufe tilgt die mit der erbsündlichen Lust verknüpfte Schuld und die dem Taufbade voraufgegangenen einzelnen Sünden, so daß eine Vergebung der täglichen Sünden und damit die allmähliche Erneuerung des Sünders möglich werden. Das Abendmahl schafft eine geistige Vereinigung sowohl mit Christus wie mit der Gemeinde der Heiligen. Auch wo Augustin vom Abendmahlsopfer spricht, das sich ihm in Opferung und Genießen vollzieht, tritt das subjektive Moment hervor. Gelegentliche Redewendungen liturgischer Art dürfen darum an diesem fraglos symbolischen Sakramentsbegriff nicht irre machen.

Indessen standen im Streite mit den Donatisten Taufe und Ordination im Vordergrunde. Beide begründen eine persönliche Gemeinschaft des Christen mit Christus und verleihen ersterem damit einen Charakter, der unauslöschlich ist.[2]) Diese beiden Sakramente können daher nicht wiederholt werden. Wohl aber vermag die persönliche Unwürdigkeit des Empfängers die innere Wirkung des Sakraments aufzuheben. Seine neuplatonischen Grundanschauungen legten es Augustin nahe, scharf zwischen dem sinnlichen Zeichen und der inneren Wirkung des Sakraments zu unterscheiden. Beide brauchen durchaus nicht immer zusammenzufallen, denn die Geisteswirkung ist von dem äußer-

---

[1]) *Epist.* 55, 1, 2: Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. — *In Johann.* 80, 3: Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum. — *De catechizandis rudibus* 26, 50: De sacramento sane quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam, quemadodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam quid significet et sermo ille quem audivit, quid in illo condiat, cuius illa res similitudinem gerit.

[2]) *Contra epist. Parmen.* 2, 13, 28: Nulla ostenditur causa, cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, ius dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur: ideoque in catholica utrumque non licet iterari.

lichen Vorgang unabhängig. Zwischen Göttlichem und Irdischem bleibt die Kluft; nur dem Gläubigen hat das Sakrament wirklich etwas zu geben. Dies auf die Donatisten angewendet, so ist ihren Sakramenten die Giltigkeit nicht abzusprechen und ihnen der bleibende Charakter, den Taufe und Ordination verleihen, zuzuerkennen. Da sie sich aber wegen der vermeintlichen Heiligkeit ihrer Bischöfe in hochmütiger Lieblosigkeit der von Christus gegründeten Kirche entziehen, so bleiben sie zwar Christus verpflichtet, entbehren aber des gesegneten sakramentalen Effektes. Sie verlieren mit der Katholizität der Kirche, die sie gering achten, die Heiligkeit, um die sie sich in falschem Eifer bemühen.

Dies führt zum Kirchenbegriff.

Augustin hat an der Kirche als äußerer Sakramentsgemeinschaft kein hierarchisches oder gesetzliches Interesse. Er geht ebenso wie die Donatisten von ihr nur als von etwas Selbstverständlichem aus. Im Besitze des auf die Apostel zurückgehenden Bekenntnisschatzes, der Sakramente und des ihren Dienern eignenden Amtsgeistes ist diese katholische Kirche allein imstande, sich über die ganze Welt auszudehnen und ihre Glieder gerecht und heilig zu machen. Außer ihren Grenzen kann man wohl fromm scheinen, aber nicht heilig und selig werden.

Aber Inhalt und Ziel der Kirche sucht Augustin überhaupt nicht in ihr, sondern in einer Kirche der Frommen und Heiligen, die nur durch den unsichtbaren Geist der Liebe zusammengehalten wird. Nur in einer solchen kann der Gläubige Gnade und Sündenvergebung finden. Nur auf diese Geistes- und Liebesgemeinschaft beziehen sich Gottes Verheißungen. Der Schismatiker, der mit seiner Trennung beweist, daß ihm die Liebe fehlt, kann darum auch kein Glied dieser Kirche sein. Denn sie wird zwar in der anstaltlichen Kirche erst zur Wirklichkeit; aber auch die anstaltliche Kirche findet erst in ihr Gehalt und Wert. Somit haben Gute und Böse wohl miteinander Sakramentsgemeinschaft, sind aber innerlich voneinander getrennt. Die Bösen stehen in der Kirche, gehören aber nicht zu ihr[1]). Wie schon Tyconius einen zweigeteilten, so kennt auch Augustin einen wirklichen und einen nur scheinbaren Leib Christi, oder inmitten der von Christus

[1]) *De bapt.* 7, 51, 99,: Quibus omnibus consideratis puto me non temere dicere alios ita esse in domo dei, ut ipsi etiam sint eadem domus dei, quae dicitur aedificari super petram, quae unica columba appellatur. — Haec quippe in bonis fidelibus est et sanctis dei servis ubique dispersis et spirituali unitate devinctis in eadem communione sacramentorum sive se facie noverint sive non noverint. Alios autem ita dici esse in domo, ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem fructiferae pacificaeque iustitiae.

begründeten Sakramentsgemeinschaft wächst die vom Liebesgeist Christi beseelte Gemeinde der Heiligen heran[1]). — In einer die Donatisten noch überbietenden Weise ist also für diesen Kirchenbegriff die Heiligkeit nicht bloß der Diener, sondern aller Glieder maßgebend.

Indessen kompliziert sich die Sache noch durch einen dritten Kirchenbegriff, der bei Augustin im Zusammenhange mit seiner Heilslehre durchschimmert. In der Kirche vermag sich dauernd nur zu behaupten, wer von Gott erwählt ist. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Prädestinierten. Als solche umfaßt sie aber auch alle, die mit der Kraft des Beharrens ausgestattet sind, mögen sie nun als Fromme der Sakramentsgemeinschaft angehören oder mögen sie als Ungläubige drinnen oder draußen stehen. Augustins praktische Arbeit hat die unausgeglichenen Gegensätze, die hier ohne Frage vorliegen, mit Erfolg zu verhüllen gewußt.

Von Tyconius in seinem *Kommentar zur Johannesapokalypse* stammt auch der Gedanke, daß in der Kirche bereits das Reich Gottes auf Erden, wenn auch nur in seinen bedeutungsvollen Anfängen, vorliegt. Schon vollzieht sich die feindselige Scheidung zwischen dem Reiche des Teufels, in dem Weltliebe und Selbstsucht herrschen, und dem Reiche Gottes, in dem Taufe und Buße den Menschen die Vergebung der Sünden und die Wiedergeburt vermitteln. In dieser Wiedergeburt besteht die erste Auferstehung; Tyconius hat damit den Chiliasmus abgelehnt. Gegen das Ende hin steigern sich die Gegensätze zu fürchterlichen Verfolgungen, während den Thron des Fleischgewordenen und nunmehr zur Rechten Gottes Sitzenden die wiedergeborenen Heiligen als Richter und Mitherrscher umgeben.

Augustin hat dies in seinen *22 Büchern Vom Gottesstaat* näher ausgeführt. Christentum und Heidentum sind die beiden allumfassenden Gegensätze in der geschichtlichen Entwicklung.

Der Zwiespalt geht auf die Geisterwelt zurück, er zeigt sich weiter bei Kain, dem Gründer einer ersten Stadt auf Erden. Seitdem stehen sich Gottesstaat und Weltstaat gegenüber, dort die Gemeinschaft der Frommen und Guten, hier das Treiben der Bösen und Ungerechten. So geht es fort durch die ganze Geschichte der Menschheit. Gegenwärtig hat der Gottesstaat seine Kräfte in der bischöflich verfaßten Kirche konzentriert. Ihr gegenüber steht der Staat. Augustin hält diesen an sich zwar

[1]) *De doctrina christ.* 3, 32, 45: Secunda (sc. regula Tyconii) est de domini corpore bipartito, quod quidem non ita debuit appellari; non enim revera domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum; sed dicendum fuit: de domini corpore vero atque permixto, aut, vero atque simulato, vel quid aliud; quia non solum in aeternum verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in eius esse videantur ecclesia.

nicht für böse, sieht in ihm vielmehr eine Gemeinschaft der Ordnung und des Friedens; der Staat kann sich aber, wie es sich im heidnischen Staate gezeigt hat, auf dieser Höhe nicht halten. Somit bietet allein die Kirche alle Garantieen für das Gute; sie ist das Reich Gottes auf Erden, dessen Herrscher die Bischöfe sind. Nur in ihrem Schatten kann der Staat gedeihen. Er hat darum ihre Gebote auszuführen und ihr gegen Schismatiker und Häretiker zu helfen. So lenken bei Augustin die geschichtsphilosophischen Gedanken in die vulgärkatholischen Anschauungen zurück. Das Buch vom Gottesstaat hat den hierarchischen Bestrebungen des Mittelalters die Wege gewiesen.

§ 27. Das Dogma von Sünde und Gnade.

Ambrosius: Opp. M. S. L. t. 14—17 und ed. C. Schenkl in C. S. E. L. t. 32 (Exegetisches, von den 9 partes bis jetzt p. 1, 2, 4). Deutsche Übers. in Auswahl in B. K. V. — Pelagius: Kritische Gesamtausgabe fehlt. *Kommentar zu den Paulusbriefen* ed. A. Souter *The commentary of Pelagius on the Epistles of Paulus* 1907; überarbeiteter Text M. S. L. t. 30, S. 645—902. *Brief an die Demetrias* M. S. L. t. 30, S. 15—45. *Glaubensbekenntnis an P. Innocenz I.* M. S. L. t. 45, S. 1716—1718. Hahn[3], § 169. 209—211. — Julian von Eclanum: *Acht Bücher an Florus* vgl. bei Augustin, opus imperfectum M. S. L. t. 45; *Vier Bücher an Turbantius* ed. A. Bruckner *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius* 1910 (= Neue Studien 8.). — Augustin: Die hierher gehörenden Schriften zumeist in M. S. L. t. 44, 45. — A. Bruckner, *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites* 1906 (= Quellenschriften II, 7.) — Th. Förster *Ambrosius, Bischof von Mailand* 1884. — M. Deutsch *Des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung*. Progr. des Joachimsthalschen Gymn. in Berlin 1867. — H. Zimmer *Pelagius in Irland* 1901. — E. Riggenbach *Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den paulinischen Briefen* 1905 (= Beiträge z. Förd. christl. Theol. 9, 1). — A. Bruckner *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre* 1897 (= T. U. 15, 3a). — G. F. Wiggers *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus* 1833. — F. Klasen *Die innere Entwicklung des Pelagianismus* 1882. — A. W. Dieckhoff *Augustins Lehre von der Gnade*, Th. Z. I, 1860, S. 11, 524ff. — Mansi *Acta concil.* IV. — C. J. Hefele *Conciliengeschichte*[2] II, 104—120.

1. Trotzdem die Kirchen des Morgen- und Abendlandes in lebhaftem Wechselverkehre miteinander standen und ihre Besonderheiten ebensowohl austauschten wie abschliffen, machte sich gleichwohl früh hier wie dort eine bestimmte Eigenart geltend. Der spekulative Osten verleugnet nicht die philosophische Schulung, der praktische Westen nicht die römische Disziplin. Der enge Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit steht dem Abendländer von vornherein klarer vor Augen als seinem christlichen Bruder im Osten. Dieser spricht wohl auch in den stärksten Ausdrücken von der menschlichen Sündhaftigkeit und Hilflosig-

keit, aber in der Praxis des seelsorgerlichen Verkehrs behauptet daneben der freie Wille des Menschen sein Recht. Nach griechischer Auffassung vermag Gott an das Gute anzuknüpfen, das im Menschen noch vorhanden ist. Der Mensch will gerettet werden, und Gott bringt dieses Wollen nur zum Abschluß. Schon die den gesamten Kultus beherrschende Mystik hinderte den Griechen daran, die Begriffe Sünde und Gnade scharf zu erfassen. Im Abendlande dagegen finden sich bereits bei Tertullian und Cyprian die deutlichen Ansätze zu einer Lehre von der Erbsünde. Ambrosius, der Lehrer Augustins, hat dem einen klaren Ausdruck verliehen.

Ambrosius, geb. in Trier, wurde 374 Konsular für Oberitalien in Mailand und im selben Jahre, obwohl noch nicht getauft, B. von Mailand. In zahlreichen Einzelkämpfen trat er ebensowohl für die nicänische Orthodoxie gegenüber den Vertretern des Arianismus, wie für das ausschließliche Recht der katholischen Kirche gegenüber den Paritätsbestrebungen der Regierung ein. Zugleich übte er durch Predigt, Seelsorge und liturgische Leistungen eine nachhaltige Wirkung aus. Auch unter seinen Schriften sind die zahlreichen Kommentare zu alt- und neutestamentlichen Büchern aus Homilien hervorgegangen, † 397.

In seiner Theologie kreuzen sich die beiden Linien. Der durch seelsorgerlichen Eifer ausgezeichnete Kirchenfürst appelliert wie die Griechen gern an den freien Willen. Zugleich aber lehrt er mit den beiden Afrikanern, daß wir durch Adams Fall nicht nur Unvergänglichkeit und ewige Lebenskraft verloren haben, sondern daß der Mensch seitdem tatsächlich als Sünder in die Welt tritt. Wir müssen sündigen, ob wir wollen oder nicht. Die Sünde erbt sich fort von Adam auf die Nachkommen, von den Eltern auf das Kind. An der Erbsünde als physischem Zustand ist also nicht zu zweifeln. Dagegen macht es der Einfluß der griechischen Theologie Ambrosius unmöglich, auch den Schuldcharakter dieser Erbsünde klar zum Ausdruck zu bringen. Dem entspricht es, wenn Ambrosius die Bedeutung der Gnade zwar sehr wohl kennt, aber das Heil von ihr allein nicht abhängig macht, sondern den menschlichen Willen zugleich entschieden betont. Ein bemerkenswerter Unterschied zu den Griechen liegt nur insofern vor, als nach Ambrosius Gott erst, und zwar durch die Taufe, den sündhaften Zustand des Menschen beseitigen und ihn mit neuen Kräften ausrüsten muß, ehe der Mensch seinen Willen gebrauchen kann[1]).

[1]) *De Jacob et vita beata* 1, 1, 1: Voluntate arbitra sive ad virtutem propendemus sive ad culpam inclinamur. Et ideo nos aut liber affectus ad errorem trahit aut voluntas revocat rationem secuta. — *De Abraham* 2, 11, 81: Nec senex ergo proselytus nec infans vernaculus excipitur, quia omnis aetas peccato obnoxia et ideo omnis aetas sacramento idonea.

2. In diesen Gedankenkreis ist auch Augustin eingetreten. Er vertritt bewußt eine abendländische Tradition, zu der noch seine persönlichen Lebens- und Heilserfahrungen hinzutraten. Aber die wirkliche Durchbildung seiner Gedanken brachte erst der jahrzehntelange Konflikt mit PELAGIUS und seinen Anhängern.

PELAGIUS stammte aus Britannien, war Mönch und kannte vielleicht den Orient. Vor 400 erschien er in Rom. Von seinen Schriften und Briefen aus dieser Zeit ist sein *Kommentar zu den paulinischen Briefen* in der Hauptsache noch erhalten. 411 war er vorübergehend in Karthago, bald darauf in Palästina. Sein *Brief an die asketische Demetrias* 412/413, sein *Glaubensbekenntnis an Papst Innocenz* 417. † nach 418. CÄLESTIUS war Advokat. Seine Heimat ist unbekannt. Er schrieb gegen die Lehre von der Erbsünde, wovon sich bei Augustin noch Fragmente finden. Seit 418 wird er nicht mehr erwähnt. JULIAN, ein vornehmer Apulier, gewandt in der Dialektik, wurde sehr früh B. von Eclanum bei Benevent, aber 418 wegen seines Pelagianismus durch kaiserliches Edikt von dort vertrieben. Von seinen wissenschaftlichen Streitschriften: *Vier Bücher an Turbantius; Acht Bücher an Florus*, nur Bruchstücke bei Augustin. Zu Ephesus wurde er 431 verdammt. Er starb nach vergeblichen Versuchen, sein Bistum wieder zu erhalten, um 450, angeblich in Sizilien.

PELAGIUS knüpfte in strengen Bußpredigten an das natürliche Vermögen im Menschen an und steigerte diese Ausdrucksweise, je mehr er auf theologischen Widerspruch stieß. Vor allem reizten ihn paradoxe Aussprüche Augustins, die ihm gelegentlich zu Ohren kamen. Denn der Appell an die ausschließliche Wirkung der göttlichen Gnade schien ihm die Gefahr der sittlichen Erschlaffung einzuschließen. Was Pelagius praktisch vertrat, dem gab sein Freund CÄLESTIUS, der eigentliche geistige Träger der Bewegung, alsbald die wissenschaftliche Form, und später, als dritter, B. JULIAN VON ECLANUM die Systematisierung. Was die drei unterscheidet, ist also nur die formelle Ausgestaltung; der Ideengehalt blieb überall derselbe, so daß man von den Pelagianern als einer geschlossenen Gruppe sprechen und die geringen Differenzen beiseite lassen kann.

Nach PELAGIUS besitzt der Mensch als unverlierbares, natürliches Gut die Freiheit des Willens, sich in jedem einzelnen Falle ebenso für das Gute wie für das Böse zu entscheiden. Von einer Entwicklung des menschlichen Gesamtzustandes nach dieser oder jener Seite hin ist also nicht die Rede. Vielmehr bildet sich das Gesamturteil über den Menschen auf Grund der Zusammenrechnung seiner guten und bösen Werke und der Vergleichung

Enarrat. in XII psalm. David 38, 29: Scit enim quod, nisi dominus ignoscat, nemo salvus esse possit, quicumque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis haereditas astrinxit ad culpam. — *Exposit. evang. sec. Luc.* 1, 10: Qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit christianus, respondere: visum est mihi. Quod quum dicit, non negat deo visum; a deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim deus honorificetur a sancto, dei gratia est. — *De fide* 5, 6, 83: Apostolus ait: quos praescivit, et praedestinavit. Non enim ante praedestinavit, quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.

beider Summen. Dabei sind die Resultate durchaus nicht bloß unerfreulich. Die Natur nötigt uns nicht zum Sündigen, das Fleisch an sich ist nicht böse. Tatsächlich hat sich mancher Heide zu einer sittlichen Persönlichkeit entwickelt; unter den Männern des alten Bundes ist mancher dem Tode nicht verfallen. Daß es ganz heilige und sündlose Menschen gibt, ist zwar noch nicht bewiesen; aber die Möglichkeit läßt sich nicht in Abrede stellen. Dank der der Natur eignenden Würde ist ein sündloser Mensch denkbar. Erscheint somit die Sünde nicht als eine Natureigenschaft, sondern als Einzelvergehen, dessen sich der Mensch Gotte gegenüber schuldig gemacht hat, so ist der Begriff einer Erbsünde völlig auszuscheiden. Die Sünden als einzelne sündhafte Taten, um derentwillen uns Gott zur Rechenschaft zieht, können sich nicht durch Zeugung fortpflanzen; sie sind nur für den Betreffenden selbst verhängnisvoll und wollen von ihm allein gebüßt sein. Jeder Mensch kommt sündlos zur Welt. Adam hat nur durch sein Beispiel zur Sünde gereizt. Erst der Nachahmungstrieb, das schlechte Beispiel, sinnliche Veranlagung und weltliche Interessen verführen den Menschen zu sündhaften Taten. Daß jedes Leben ebenso wie das Adams ein natürliches Ende findet, hat mit der Sünde nichts zu tun[1]).

Die sündhaften Taten des Menschen machen die Gnade Gottes nicht nötig, so Cälestius, aber doch wünschenswert, so Pelagius. Dabei faßten freilich die Pelagianer den Begriff Gnade

[1]) *Ad. Demetr.* 2: Quoties mihi de institutione morum et sanctae vitae conversatione dicendum est, soleo prius humanae naturae vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit ostendere ac iam inde audientis animum ad species incitare virtutum, ne nihil prosit ad ea vocari quae forte sibi impossibilia esse praesumpserit. — Quem ego exhortationis ordinem cum in aliis quoque opusculis tenuerim, tum hic maxime observandum puto, ubi eo plenius naturae bonum declarari debet, quo instituenda est vita perfectior, ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat. — *Ibid.* c. 3: In hoc enim gemini itineris discrimine, in hac utriusque libertate partis rationabilis animae decus positum est. Hinc, inquam, totus naturae nostrae honor consistit, hinc dignitas, hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc praemium: nec esset omnino virtus ulla in bono perseverantis, si is ad malum transire non potuisset. Volens namque deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset et ad alterutrum voluntatem deflecteret. — *Ibid.* c. 8: Neque vero alia nobis causa difficultatem bene faciendi facit quam longa consuetudo vitiorum quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae.

in ihrer besonderen Weise, nämlich zunächst als die Begabung mit Vernunft und freiem Willen, als die Freiheit, sich nach beiden Seiten hin zu entscheiden, sodann, da das sündhafte Tun gewohnheitsmäßig um sich griff, als das alttestamentliche Gesetz, ferner als die Lehre und das Beispiel Christi, wobei der Mönch Pelagius das letztere wieder vorwiegend im asketischen Sinne verstand. Hingegen verblassen Christi Tod und die Sündenvergebung bei den Pelagianern zu einer allgemeinen Erinnerung[1]). Dem Getauften erwächst, wenn er für einen frommen Christen gelten will, die Pflicht, in guten Werken das Gesetz zu erfüllen und Christus nachzuahmen. Zu diesen guten Werken treibt aber der Glaube, d. h. das Vertrauen auf Gott, der jedem nach seinen Werken lohnen wird.

3. Auch AUGUSTIN hatte im Gegensatz gegen den Manichäismus frühe gelernt, den Ursprung des Bösen nicht in etwas Natürlichem, sondern im menschlichen Willen, in Adams freiem Entschlusse, zu suchen. Hat aber der Mensch das Böse wollen können, so muß ihm dieselbe Freiheit auch dem Guten gegenüber eigen sein. Jeder Mensch ist zwar von Geburt an der Unwissenheit, der Lust und dem Tode verfallen, die Menschheit insgesamt eine sündige Masse; aber das Vermögen, nach der Seligkeit zu streben, ist dem Menschen darum nicht verloren gegangen. An diesen Wunsch und Willen des Menschen knüpft Gottes Gnade an, indem sie ihm die Kraft gibt, dieses sein Streben in Taten umzusetzen und wirklich gute Werke zu tun. Gottes gnädiges Erbarmen ist also von seinem Vorherwissen abhängig[2]).

---

[1]) *Caelestius* bei *August. de gestis Pelagii* 18, 42: In X capitulo: non esse liberum arbitrium, si dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid aut non facere. In XII capitulo: victoriam nostram non ex dei esse adiutorio, sed ex libero arbitrio. — *Pelagius* bei *August. de grat. Christi* 26, 27: Non quomodo iste, qui cum dicit propterea dari gratiam, ut quod a deo praecipitur, facilius impleatur, quid de illa sentiat satis ostendit, scilicet, quod etiam sine illa, etsi minus facile, fieri tamen quod divinitus praecipitur, potest. — *Pelagius ad Demetr.* c. 8: Qui instructi per Christi gratiam et in meliorem hominem renati sumus, qui sanguine eius expiati atque mundati illiusque exemplo ad perfectam iustitiam incitati, meliores illis esse debemus qui ante legem fuerunt, meliores etiam quam fuerunt sub lege.

[2]) *De diversis quaestionibus LXXXIII, qu. 68, 3:* Ex quo in paradiso natura nostra peccavit, ab eadem divina providentia, non secundum coelum, sed secundum terram, id est, non secundum spiritum, sed secundum carnem mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati. Cum ergo meritum peccando amiserimus et misericordia dei remota nihil aliud peccantibus nisi aeterna damnatio debeatur, quid sibi vult homo de hac massa, ut deo respondeat et dicat: Quare me sic fecisti? — *Ibid.*: Ipsa autem gratia quae data est per fidem, nullis

Eine wichtige Änderung führte Augustins exegetische Beschäftigung mit Paulus, besonders mit dem Römerbriefe herbei. Er war sich dessen später wohl bewußt. Nunmehr lehnte er alle menschliche Initiative entschieden ab. Nur wenn Gott zuvor sich unserer erbarmt, ist es uns möglich, das Heil zu wollen und zu glauben. Der Glaube ist Gottes wirksames Geschenk. Darum nützt uns auch eine Berufung nichts, wenn wir nicht zu den wirksam Berufenen, d. h. zu den Erwählten gehören. Diesen letzteren aber gibt die Berufung die Kraft zu einem frommen Leben. Somit handelt Gott nach seinem uns unerforschlichen Ratschluß an den einen gerecht, an den andern barmherzig.

Der Kampf mit den Pelagianern hat dann Augustin veranlaßt, diese Gedanken im einzelnen zu entwickeln.

Von den einschlägigen Schriften Augustins sind vorpelagianisch: *Liber de 83 quaestionibus. De libero arbitrio. Quaestiones ad Simplicianum. Confessionum ll. XIII.* — Aus dem Streit mit Pelagius und Cälestius 412 bis 418: *De peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum ll. III. De spiritu et littera. De perfectione iustitiae hominis. De natura et gratia. De gestis Pelagii. De gratia Christi et de peccato originali ll. II.* — Gegen Julian von Eclanum 420—421: *De nuptiis et concupiscentia ll. II. Contra duas epistolas Pelagianorum ll. IV. Contra Julianum ll. VI.* — Gegen die Semipelagianer 426—430: *De gratia et libero arbitrio. De correptione et gratia. De praedestinatione sanctorum. De dono perseverantiae. Operis imperfecti contra Julianum ll. VI.*

Urstand des Menschen. Der Mensch ist von Gott gerecht und auf das Gute hin geschaffen; sein freier Wille war ein sittlicher, auf Gott gerichteter Wille. Er lebte in Harmonie mit sich selbst; die fleischlichen Triebe hielt der Wille nieder; Schmerz und Leiden blieben fern. Dieser paradiesische Zustand wurde noch durch einen besonderen Erweis der göttlichen Gnade gesteigert: es war ihm die Möglichkeit der Dauer gegeben. Der

---

nostris meritis praecedentibus data est. Quod est enim meritum peccatoris et impii? — *Ibid. qu. 68, 5:* Quia etiamsi levioribus quisque peccatis, aut certe quamvis gravioribus et multis, tamen magno gemitu et dolore poenitendi, misericordia dei dignus fuerit, non ipsius est; qui si relinqueretur, interiret; sed miserentis dei, qui eius precibus doloribusque subvenit. Parum est enim velle, nisi deus misereatur; sed deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas praecesserit; quia in terra pax hominibus bonae voluntatis. — *Ibid.:* Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt, nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam ut venirent vocati erant in libera voluntate. — *Expositio quar. proposit. ex epist. ad Roman.* 55: Nec praedestinavit aliquem nisi quem praescivit crediturum ac secuturum vocationem suam. 61. Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas dei diffunditur in cordibus nostris, ut nos misericordes efficiat.

Mensch konnte, wenn er wollte, ohne Sünde und ohne Tod bleiben; er brauchte nicht zu sündigen und nicht zu sterben. Freilich konnte sich sein freier Wille auch für das Gegenteil entscheiden [1]).

Sündenfall. Der Mensch sündigte. Die Schwere dieses Falles war unermeßlich. Es handelte sich nicht bloß um ein einzelnes Faktum, sondern um eine hochmütige Abkehr Adams von Gott und eine Hinkehr zu sich selbst. Adam war ein Sünder geworden, dessen Wille fortan böse war. Dem entsprach die Strafe. Gott verkehrte seinen Zustand in Unfreiheit, Unwissenheit, Sterblichkeit [2]).

---

[1]) *De corrept. et grat.* 11, 32: Tunc ergo dederat homini deus bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum, dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio. — *Ibid.* 10, 28: In quo statu recto ac sine vitio, si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento acciperet illam merito huius permansionis beatitudinis plenitudinem, qua et sancti angeli sunt beati. — *Ibid.* 12, 33: Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo maior, non posse peccare; prima immortalitas erat, posse non mori: novissima erit multo maior, non posse mori; prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere.

[2]) *De nupt. et concup.* 2, 34, 58: Hoc autem peccatum, quod ipsum hominem in paradiso in peius mutavit, quia multo est grandius, quam iudicare nos possumus, ab omni nascente trahitur nec nisi in renascente remittitur. — *Sermo* 96,2: Prima hominis perditio fuit amor sui. — *De nat. et grat.* 29, 33: Ideo dictum est: initium omnis peccati superbia, et: initium superbiae hominis apostatare a deo (Sir. 10, 15, 14). — *De lib. arb.* 1, 16, 35: Est ita ut dicis et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur. — *De pecc. merit. et remiss.* 2, 22, 36: Nobis pudendum est, quod imperio nostro caro non servit; quia hoc fit per infirmitatem quam peccando meruimus vocaturque peccatum habitans in membris nostris. Sic est autem hoc peccatum, ut sit poena peccati. — *De civit. dei* 13, 3: Hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inoboedientiam concupiscendi et obstringeretur necessitate moriendi, atque ita id quod vitio poenaque factus est, id est obnoxios peccato mortique generaret. — *Ibid.* 14, 3, 2: Corruptio corporis quae aggravat animam, non peccati primi est causa sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. — *Ibid.* 22, 22, 1: Verum haec hominum sunt malorum ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adam nascitur. — *Ibid.* 14, 15, 1: Iusta damnatio subsecuta est talisque damnatio, ut homo qui custodiendo mandatum futurus fuerat etiam carne spiritualis, fieret etiam mente carnalis. — Mortuus spiritu volens, et corpore moriturus invitus, desertor aeternae vitae etiam aeterna, nisi gratia liberaret, morte damnatus.

Erbsünde. In Adam war die ganze zukünftige Menschheit eingeschlossen; in ihm haben darum alle gesündigt, in ihm sind alle gestraft worden. Der Zustand, der Adam nach dem Falle eigen war, herrscht seitdem über die ganze Menschheit. Selbst die Neugeborenen unterliegen derselben Schuld und Strafe, wenngleich in mildester Form. Denn auch der wiedergeborene Christ bleibt eben immer ein Sünder, der mit seinen Handlungen, also auch mit der Zeugung, nur Sündiges zuwege bringen kann. Augustin sucht scharf zwischen Ehe und Zeugung zu scheiden. Die Ehe steht zwar hinter der Jungfräulichkeit zurück, ist aber darum nicht unsittlich. Die Zeugung hingegen, die sich von der sündhaften Begierde nicht trennen läßt, überträgt diese folgerichtig auf die Kinder. Einer näheren Erklärung weicht Augustin aus. Es genügt ihm, daß in der Sinnlichkeit, die mit dem Sündenfall entfesselt wurde, recht eigentlich die Sünde besteht und daß sie wieder mit der vollkommenen Unwissenheit Hand in Hand geht. Die ererbte Schuld aber vermehrt sich noch durch diejenigen Sünden und Verschuldungen, die der Mensch aus eigenem Willen hinzufügt[1]).

Gnade. Gleichwohl tragen die von Sündern gezeugten Sünder noch immer das Ebenbild Gottes; auch ist ihnen ein Rest von freiem Willen geblieben. Da dieser sich indessen wieder nur auf die Sünde erstreckt, so ist der Mensch durchaus unfähig, auch nur das Geringste zu seiner Rettung beizutragen. Er ist

---

[1]) *De pecc. mer. et rem.* 1, 10, 11: Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum, in quo omnes peccaverunt, certe manifestum est alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt; quando omnes ille unus homo fuerunt. — *Ibid.* 1, 23, 33: Ab hoc peccato, ab hac aegritudine, ab hac ira dei, cuius naturaliter filii sunt, qui etiamsi per aetatem non habent proprium, trahunt tamen originale peccatum, non liberat nisi agnus dei qui tollit peccata mundi (Joh. 1, 29). — *De pecc. orig.* (2) 29, 34: Ex quo tempore per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt (Rom. 5, 12), profecto universa massa perditionis facta est possessio perditoris. Nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est aut liberatur aut liberabitur nisi gratia redemptoris. — *De nupt. et concup.* 2, 34, 58: Ita ut etiam de parentibus iam renatis, in quibus remissum atque tectum est, trahaturin reatum nascentium filiorum, nisi et ipsos, quos prima carnalis nativitas obligavit, secunda spiritualis absolvat. — *Contra Julian.* 5, 4, 17: Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur, renascendo emundetur, profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio.

darum auf Gottes Gnade angewiesen. Sie ist es allein, was den Menschen befreit. Sie macht in jeder Hinsicht den Anfang, befähigt den Menschen zum Wollen und hilft diesem Wollen weiter zur Tat. So schafft und wirkt sie ganz ausschließlich und unwiderstehlich[1]).

Rechtfertigung. Mit der in der Taufe sich vollziehenden Vergebung der Sünden setzt eine Erneuerung des Menschen ein. Sie besteht darin, daß der hl. Geist dem in Lust und Selbstliebe Versunkenen einen neuen auf Gott gerichteten guten Willen einflößt. Gleichzeitig wirkt Gott im Menschen den Glauben, d. h. er verleiht dem der Unwissenheit Verfallenen die Fähigkeit, der Wahrheit, die nunmehr an ihn herantritt, zuzustimmen und damit zu einer höheren Erkenntnis zu kommen, um dann weiter in Hoffnung auf Christus und in Liebe zu ihm sich auszuwirken. Erst insofern kann von einer Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben die Rede sein. Christus wandelt den Menschen völlig um und macht den bisher Toten zu einem Lebendigen, der wirklich gute Werke tun kann. Diese Rechtfertigung, die den Willen befähigt, das Gute zu tun, dauert als Gnadenwirkung durch das ganze Leben[2]).

---

[1]) *De grat. et lib. arb.* 17, 33: Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.

[2]) *Contra Julian.* 6, 14, 44: Absit ut ego inanem dicerem gratiam lavacri illius, in quo renatus sum ex aqua et spiritu, qua liberatus sum a reatu omnium peccatorum, vel quae nascendo traxeram vel quae male vivendo contraxeram: qua liberor ut sciam ne intrem in tentationem, a concupiscentia mea abstractus et illectus. — *De spir. et lit.* 9, 15: Justitia, inquit, dei manifestata est; non dixit: iustitia hominis vel iustitia propriae voluntatis, sed: iustitia dei, non qua deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium. — *De corr. et grat.* 2, 3: Intelligenda est enim gratia dei per Jesum Christum dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando sive agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt. Hanc quippe inspirationem bonae voluntatis atque operis poscebat apostolus eis, quibus dicebat: oramus autem ad deum, ne quid faciatis mali, non ut nos probati appareamus, sed ut vos quod bonum est faciatis (2. Cor. 13, 7). — *Sermo 144, 2, 2:* Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum; nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. qui in Christum credit, — membrum in corpore eius efficitur, quod fieri non potest, nisi spes accedat et caritas. — *De spir. et lit.* 4, 6: Sed ubi sanctus non adiuvat spiritus, inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam h. e. caritatem diffundens in cordibus nostris, profecto illa lex, quamvis bona, auget prohibendo desiderium malum. *De grat. et lib. arb.* 6, 13: Ideo necessarium

Erwählung. Trotzdem Augustin der Schwierigkeit dialektisch zu entgehen sucht, macht dennoch sein Gnadenbegriff einen freien Willen des Menschen unmöglich. Adam konnte sich der Sünde gegenüber noch frei entscheiden, der Gefallene und von Gott Erwählte hingegen kann dies der göttlichen Gnade gegenüber nicht mehr; diese wirkt unwiderstehlich, wenngleich sie sich dem menschlichen Willen scheinbar anpaßt. In Wirklichkeit hat Gottes Gnadenkraft hier wie in der Natur etwas Neues geschaffen, das dank der Gabe des Beharrens dauernd ist. Dies gilt natürlich nur von den Erwählten. Ihr neues Leben geht einzig und allein auf einen selbständigen Ratschluß zurück, den Gott vor der Schöpfung der Welt gefaßt hat und der auch unabhängig ist von ihren etwa vorausgewußten Leistungen. Eine bestimmte Zahl von Menschen, die durch nichts vermehrt oder vermindert werden kann, hat Gott zum Heile auserlesen, um mit ihnen den Ausfall zu decken, der durch die gefallenen Engel in der Engelwelt entstanden ist. Nur auf diese Prädestinierten zwecken daher alle Heilsmittel und Heilsveranstaltungen ab, die wirksame Berufung wie die Gabe des endlichen Beharrens. Sie aber können andrerseits auch der Gnade wiederum nicht widerstehen. Der göttliche Ratschluß erwirkt das Heil so sicher, daß auch Ungetaufte, falls sie nur erwählt sind, unzweifelhaft gerettet werden; während umgekehrt der beste Christ, der getauft, berufen, gerechtfertigt ist, gleichwohl verloren gehen muß, wenn er nicht zu der bestimmten Zahl der Erwählten gehört. Dort ein Gott des Erbarmens, hier ein Gott der Gerechtigkeit, auf jeden Fall ein allmächtiger Gott, dessen Wille allein die Lösung aller Rätsel im Himmel und auf Erden umschließt [1]).

---

est homini, ut gratia dei non solum iustificetur impius i. e. ex impio fiat iustus, cum redduntur ei bona pro malis, sed etiam, cum fuerit iam iustificatus ex fide, ambulet cum illo gratia et incumbat super ipsam ne cadat.

[1]) *De dono persev.* 21, 54: Si autem utrumque dei donum est et haec deus dona sua daturum se esse praescivit, praedestinatio praedicanda est, ut possit vera dei gratia, hoc est quae non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi. — *De corrept. et grat.* 12, 34: Nunc vero sanctis in regnum dei per gratiam dei praedestinatis non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. — *Ibid.* 13, 39: Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis. — *De spir. et lit.* 5, 7: Quod cum ostendero, profecto manifestius apparebit, bene vivere donum esse divinum, non tantum quia homini deus dedit liberum arbitrium, sine quo nec male nec bene vivitur; nec tantum quia praeceptum dedit, quo doceat quemadmodum sit vivendum; sed quia per spiritum sanctum

Pelagius galt für einen frommen und ausgezeichneten Christen in ganz Italien. Auch Cälestius gab mit seinem Widerspruch gegen die Erbsünde keinen Anstoß. Beide Freunde wurzelten wie Augustin in dem landläufigen Moralismus der abendländischen Kirche, nur daß sie ihn unter dem Einfluß einer anders gearteten philosophischen Schulung in der entgegengesetzten Richtung weiterbildeten. „Während Augustin von der mystischen Philosophie der Zeit, dem Neuplatonismus, die entscheidenden Impulse bekommen hat, ist Pelagius von der älteren, moralistisch-rationalistischen Popularphilosophie, insonderheit von der der Stoa, abhängig gewesen" (Loofs). Zu einem Konflikte kam es erst, als beide Freunde 411 nach Afrika gingen, Cälestius sich hier um eine Presbyterstelle bewarb und sich daraufhin eine Prüfung seiner Orthodoxie gefallen lassen mußte. Man warf ihm Entwertung der Taufe vor, weil er ihr die Kraft der Sündenvergebung absprach. In dieser praktischen Zuspitzung war das Problem auch der großen Menge verständlich. Noch in demselben Jahre verwarf eine Synode zu Karthago sechs Sätze, die sein Ankläger, der Diakon Paulinus, aus seinen Schriften gezogen hatte. Cälestius weigerte sich, sie zu widerrufen, da sie wohl verbesserungsfähig, aber nicht häretisch seien. Er wandte sich nach dem Osten, wo man ihn in Ephesus zum Presbyter machte, während Pelagius eine freundliche Aufnahme in Palästina fand. In Afrika aber kam die Frage nicht zur Ruhe. Augustin besprach sie in Predigten und Briefen und schrieb auf Drängen eines Freundes bereits 412 *Von der Sünden Lohn und Vergebung und von der Kindertaufe an Marcellinus* und *Von Geist und Buchstabe*, ohne dabei den durch seine Frömmigkeit empfohlenen Pelagius anders als in respektvoller Weise zu erwähnen. Aber die lebhaften Erörterungen über die Kindertaufe brachen nicht ab und bewiesen, daß die pelagianischen Anschauungen über zahlreiche Anhänger in Afrika und Sizilien verfügten.

Erst seit 415 nahm der Streit einen schroffen Charakter an. Augustin ließ im Orient gegen Pelagius direkt Stimmung machen. Ein Druck auf des Pelagius Gastgeber, B. Johannes von Jerusalem, hatte keinen Erfolg, ebensowenig Denunziationen bei B. Eulogius von Cäsarea. Die Synoden von Jerusalem und Lydda fanden an Pelagius nichts auszusetzen. Um so mehr wuchs bei den Afrikanern die Überzeugung von der Verwerflichkeit des pelagianischen Irrtums. Die Synoden von Karthago und Mileve 416 legten die Frage dem B. Innocenz I. von Rom vor, den auch ein von Augustin und vier andern Bischöfen unterzeichneter Privatbrief im afrikanischen Sinne zu beeinflussen suchte. Innocenz sollte Pelagius veranlassen, seine lästerlichen Worte über die Kindertaufe zurückzunehmen und dagegen zuzugestehen, daß die menschliche Natur zum Ergreifen des Heiles nicht ausreiche. Innocenz, auf das dogmatische Problem nicht vorbereitet, geriet sichtlich in Verlegenheit und schloß nur aus opportunistischen Gründen und bedingungsweise Pelagius und Cälestius aus der Kirchengemeinschaft mit Rom aus. Für Augustin schien die Sache damit abgetan; er glaubte auf Pelagius keine Rücksicht mehr nehmen zu müssen. Gleichwohl gelang es den Gegnern durch geschickt abgefaßte Bekenntnisse, Cälestius obendrein durch persönliches Erscheinen in Rom, den neuen P. Zosimus I. binnen Jahresfrist zu einer Ehrenrettung ihrer Orthodoxie zu veranlassen. Auf einer römischen Synode 417 stimmten die in Rom zahlreichen Vertreter

---

diffundit caritatem in cordibus eorum quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit ut iustificaret, iustificavit ut glorificaret.

des Pelagianismus diesem Entscheid sofort bei, und Zosimus verwies die Afrikaner zur Ruhe, die nunmehr verstimmt ihre eigenen Wege gingen. Eine Generalsynode von mehr als 200 Bischöfen trat noch 418 zu Karthago zusammen und anathematisierte in acht Kanones die pelagianischen Sätze, *daß Adam auch ohne Sünde gestorben wäre; daß die Kinder, weil ohne Erbsünde geboren, nicht zur Vergebung der Sünden getauft zu werden brauchten; daß die rechtfertigende Gnade wohl die Vergebung bereits begangener Sünden bewirke, aber nicht zur Vermeidung von Sünden in Zukunft verhelfe; daß sie nur bessere Einsicht, nicht aber zugleich besondere Kraft biete; daß sie den Vollzug des Guten nur erleichtere; daß die Heiligen die 6. Bitte nicht für sich oder nur aus Demut sprächen.* Zugleich ging K. Honorius auf Veranlassung der Afrikaner gegen die Pelagianer mit einem Edikt vor. Jetzt sprach sich auch P. Zosimus in einem ausführlichen Zirkularschreiben gegen die Pelagianer aus. Seitdem hört man von Pelagius und Cälestius nichts mehr.

Dagegen verweigerten 18 abendländische Bischöfe eine vom Kaiser geforderte Unterschrift gegen den Pelagianismus. Ihr Führer, B. Julian von Eclanum, ging sogar zum Angriff über und warf in sehr energischen, aber immer flacher werdenden Schriften Augustin außer Unvernünftigkeit und Unwissenschaftlichkeit noch manichäische Verachtung der Ehe vor. Auch wurde er nicht müde, die Lehre von der Erbsünde scharfsinnig zu zerpflücken[1]).

Augustin selbst zollte ihm die Anerkennung, daß er der Systematiker des Pelagianismus geworden sei. Neue Gedanken hat Julian freilich nicht zutage gefördert, und seine Theologie geriet mehr und mehr in einen dürren Rationalismus. Er will in religiösen Dingen nur das von der Vernunft Bewiesene gelten lassen. Augustin blieb die Antworten auf Julians zahlreiche Angriffe nicht schuldig. Somit verlief sich der Konflikt in einem Federkriege (418—431). Pelagianisch Gesinnte gab es in allen Teilen des Reiches; ihre Häupter, Julian an der Spitze, fanden zeitweise freundliche Aufnahme im Osten bei Theodor von Mopsuestia und Nestorius von Konstantinopel (s. oben S. 84f.). Die Synode zu Ephesus 431 sah sich darum genötigt, auch ihrerseits den Pelagianismus zu verdammen.

§ 28. Der Semipelagianismus.

Augustins hierhergehörende Schriften (s. oben S. 111) bei M. S. L. t. 44, S. 881 — t. 45, S. 1034. — Cassianus: Opp. ed. M. Petschenig in C. S. E. L. t. 13 u. 17. Deutsche Übers. in B. K. V. — Prosper: Opp. bei M. S. L. t. 51. — Liber Praedestinatus bei M. S. L. t. 53, S. 587—672. — Vincentius: Commonitorium bei M. S. L. t. 50, S. 637—86; ed. G. A. Jülicher 1895

1) *Julian* bei *August. de nupt. et concup.* 2, 27, 44: Si autem credis a deo hominem fieri et esse coniuges innocentes, vide quam stare non possit, trahi ex his originale peccatum. — *Ibid.* 2, 28, 47: Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat iste qui condidit: per quas rimas inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum? — *Julian* bei *August. opus imperf.* 2, 144: Sanctas quidem apostoli esse paginas confitemur, non ob aliud nisi quia rationi pietati fidei congruentes, erudiunt nos et deum credere inviolabilis aequitatis et opera eius bona honestaque defendere et praeceptis eius moderationem, prudentiam, iustitiam vindicare. — *Ibid.* 2, 16: Quod ratio arguit, non potest auctoritate vindicare.

(= Quellenschriften I, 10): G. Rauschen 1906 (= Florilegium patristicum V). Deutsche Übers. in B. K. V. — Faustus: Opp. ed. A. Engelbrecht in C. S. E. L. t. 21. — H. v. Schubert *Der sog. Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus* 1903 (= T. U. 24, 4). — A. Koch *Der heilige Faustus, eine dogmengeschichtl. Monographie* 1895. — H. Koch *Vincenz von Lerin und Gennadius, ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Pelagianismus* 1907 (= T. U. 31, 2). — C. F. Arnold *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit* 1894. — Mansi *Acta concil.* VIII, 711—726. C. J. Hefele *Conciliengeschichte*[2] II, 597—601, 724—740. Hahn[3] § 174.

Augustin hatte kraft seiner Autorität den Pelagianismus zurückgedrängt; gleichwohl stand das Abendland seiner eigenen Lehre durchaus wählerisch gegenüber. Schon die Generalsynode zu Karthago 418 hatte sich darauf beschränkt, das nur kräftig zu betonen, was bisher schon die Ansicht des Katholizismus im Westen gewesen war. Auch Augustins Mitkämpfer Hieronymus ist über diese Linie nie hinausgegangen. Dagegen lehnte die Kirche die eigentlichen Neuerungen Augustins stillschweigend ab. Die Orthodoxie war durchaus nicht gewillt, alle Härten der Prädestinationslehre sich ohne weiteres gefallen zu lassen. Daß der Mensch zum Guten völlig unfähig und ihm gegenüber durchaus unfrei sein, daß die Gnade jeden Willen erst vorbereiten, ihrerseits aber unwiderstehlich sein sollte, erschien unerträglich; die Lehre von Gottes willkürlicher Auslese und Erwählung geradezu widersinnig und Gottes unwürdig. So kam es noch zu Augustins Lebzeiten zu neuen Auseinandersetzungen.

1. Im Kloster von Hadrumetum bei Karthago gab es um 426 zwei Parteien. Den Mönchen war Augustins Brief an den Presbyter und späteren B. Sixtus III. von Rom v. J. 418 in die Hände gefallen, der sie bei dem Mangel an theologischer Schulung verwirrte. Einige von ihnen leugneten daraufhin jede Willensfreiheit des Menschen und gerieten damit zu sittlich bedenklichen Konsequenzen. Um den Tumult niederzuhalten, betonte Augustin in zwei Briefen, daß der freie Wille durch Gottes Gnade unterstützt werde, damit wir das Rechte denken und tun können. Der weiteren Belehrung dienten seine Schriften *Von der Gnade und dem freien Willen* und *Von der Zurechtweisung und der Gnade*, in denen er den Mönchen nach Möglichkeit entgegen kam. Er gab zu, daß eine bedingte Wahlfreiheit dem Menschen noch immer eigne, daß Gott von ihm dementsprechend gute Werke fordere und diese auch belohne. Trotzdem hat Augustin namentlich in der zweiten Schrift seine Gnadenlehre mit allem Nachdruck festgehalten[1]).

[1]) *August. epist. 214, 1*; Cresconius et Felix nobis retulerunt, monasterium vestrum nonnulla dissensione turbatum eo quod quidam in vobis sic gratiam

2. Von weit größerer Bedeutung war die Gegnerschaft in Südgallien. Ehrfurchtgebietende Männer, Mönche, die griechisch gebildet waren und Augustins Theologie sonst schätzten, nahmen gleichwohl an ihren Widersprüchen, besonders aber an der Prädestinationslehre Anstoß. Zumal Augustins letztgenannte Schrift wirkte verstimmend. Seine Lehre von der absoluten Unfähigkeit des Willens erschien als überflüssige und aufregende Neuerung, die jede Predigt und Seelsorge überflüssig machte; man witterte hinter ihr manichäische oder sonstige philosophische Überbleibsel. Dabei haben diese Südgallier an der Erbsündenlehre nie gerüttelt; sie lehnten Pelagius unbedingt ab und betonten streng, daß das Heil sich nicht auf unser Verdienst, sondern auf die göttliche Gnade zurückführe, die sie ebensowohl in der Erziehung durch das Gesetz, wie im Eingießen eines neuen Willens fanden. Aber der Mensch sei nur krank, und der Wille gesund zu werden sei ihm nie verloren gegangen. Kraft dieses Willens kann sich der Mensch nach dem himmlischen Arzte sehnen. Der Anfang kann also bei dem Menschen liegen; an seiner Freiheit während des ganzen Vorganges ist festzuhalten. Die Gnade wirkt immer mit dem freien Willen zusammen. Also selbst wenn Gott, was in der Regel nicht der Fall ist, dem Willen des Menschen zuvorkommt, kann der Mensch Widerstand leisten. Andrerseits gilt Gottes Gnadenratschluß allen Menschen ohne Unterschied. Wenn gleichwohl ein großer Teil derer, die für das Heil bestimmt und von Christus dafür gewonnen waren, verloren geht, so liegt die Schuld an ihnen selbst. Sofern eine Vorherbestimmung stattfindet, geht sie immer auf ein göttliches Vorherwissen zurück.

Augustin erfuhr zuerst um 428 durch briefliche Mitteilungen zweier Freunde, des Prosper von Aquitanien und eines gewissen Hilarius, von dieser in Südgallien verbreiteten Richtung, als deren Hauptvertreter Johannes Cassianus gelten konnte[1]).

praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium et, quod est gravius, dicant, quod in die iudicii non sit redditurus deus unicuique secundum opera eius. Etiam hoc tamen indicaverunt, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adiuvari fateantur per dei gratiam, ut recta sapiamus et faciamus, ut, quum venerit dominus reddere unicuique secundum opera eius, inveniat opera nostra bona, quae praeparavit deus, ut in illis ambulemus. Hoc qui sentiunt, bene sentiunt.

[1]) *Hilarii epist.* (= *August. epist.* 226, 2): Neque enim alicui operi curationis eorum annumerandum putant exterrita et supplici voluntate unumquemque aegrotum velle sanari. — Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa iam valeat. — *Cassianus collat.* 13, 12, 7: Dubitari

Johannes Cassianus, geb. um 360 wahrscheinlich in der Provence, bereiste den Orient und wurde in Bethlehem Mönch. Nachdem er jahrelang das Anachoretentum in Ägypten studiert hatte, ging er über Konstantinopel und Rom in die Heimat zurück und gründete in Marseille ein Mönchs- und ein Nonnenkloster. Auch seine Schriftstellerei diente der Ausbreitung des klösterlichen Lebens. Er schrieb vor 426 *Zwölf Bücher über die Klostereinrichtungen und die Heilmittel gegen die acht Hauptlaster* und vor 429 *Die Gespräche mit den Vätern in 24 Büchern*, d. h. erdichtete Dialoge mit Anachoreten über mönchische Fragen. Minder wichtig sind die von dem nachmaligen P. Leo I. erbetenen *Sieben Bücher über die Menschwerdung des Herrn gegen Nestorius*, nach 430. Cassianus † um 435.

Cassian hatte besonders im 13. seiner *Gespräche mit den Vätern* auf dem Hintergrunde mönchischer Heiligkeit seine von Augustins Erwählungs- und Gnadenlehre abweichenden Anschauungen deutlich zum Ausdruck gebracht. Augustin ging noch kurz vor seinem Tode in den Schriften *Von der Prädestination der Heiligen* und *Von der Gabe des Beharrens* freundlich, aber bestimmt auf die Frage ein. Doch zog sich der Kampf mit diesen Halbaugustinern durch die folgenden Jahrzehnte hin. Ihre Opposition lebte von der Furcht vor den vermeintlichen schlimmen Folgen des Prädestinatianismus. Andrerseits fand Augustins Schüler Prosper von Aquitanien seine Lebensaufgabe darin, das dogmatische Vermächtnis des Meisters auf jede literarische Weise zu verteidigen, er selbst freilich ein unselbständiger Nachzügler, der den augustinischen Gedanken nichts Neues hinzuzufügen hatte. Eine Spitze gegen Cassian trägt schon im Titel seine bekannteste Schrift *Von der Gnade Gottes und dem freien Willen gegen den Collator*. Auch die Schrift eines Unbekannten *Von der Berufung aller Völker*, die Augustin populär machen wollte, indem sie seine Herbheiten milderte, scheint nichts erreicht zu haben; sie bietet nur den schwachen Trost, daß je unverständlicher eine Sache, um so größer das Verdienst sei, an sie zu glauben.

Weit tüchtiger war die Vertretung der gegnerischen Auf-

---

ergo non potest inesse quidem omni animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta: sed nisi haec opitulatione dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire. — *Ibid.* 13, 12, 8: Et idcirco manet in homine liberum semper arbitrium, quod gratiam dei possit vel neglegere vel amare. — *Ibid.* 13, 13, 1: Et ita semper gratia dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuvat, protegit ac defendit. — *Ibid.* 13, 12, 10: Praevenit ergo hominis voluntatem quia dicitur: deus meus misericordia eius praeveniet me, et rursum deum remorantem atque utiliter quodammodo subsistentem, ut nostrum experiatur arbitrium, voluntas praevenit nostra. — *Ibid.* 13, 7, 2: Qui enim ut pereat unus ex pusillis non habet voluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri velle pro omnibus? ergo quicumque pereunt, contra illius pereunt voluntatem.

fassung. *Der Prädestinatus*, das Buch eines Ungenannten, zeichnete um 435 das Gespenst extrem prädestinatianischer Anschauungen, und Presbyter Vincentius von Lerinum warf 434 in seinem *Commonitorium* den Augustinern wenigstens indirekt Neuerungssucht und Mangel an Tradition vor. Vor allem trat B. Faustus von Reji († c. 495) mit Kraft und Geschick für den Halbaugustinismus ein. Er lehnte die Leugnung der Erbsünde durch Pelagius und seine Behauptung, daß der Mensch auch ohne Gottes Hilfe selig werden könne, ebenso entschieden ab wie die Prädestinationslehre Augustins. Dagegen betonte er, daß der Mensch durch die Erbsünde an seiner Willensfreiheit wohl Einbuße erlitten, daß er aber die Fähigkeit zu wählen und das Heil zu ergreifen nicht verloren habe. Diese Oppositionsstellung machte allmählich aus Semiaugustinern Semipelagianer, unter welchem Namen die Gruppe in der Geschichte vorzugsweise bekannt ist. In Gallien bildete dieser Semipelagianismus im 5. Jahrh. die herrschende Anschauung. Zwei Synoden, zu Arles und Lyon, sprachen sich um 473 für den Semipelagianismus aus und protestierten gegen den prädestinatianischen Irrtum. Den theologischen Niederschlag dieser Synoden bilden des Faustus von Reji *Zwei Bücher von der Gnade*.

3. Ablehnend verhielt sich dagegen Rom. Des Faustus Ansehen blieb auf seine gallische Heimat beschränkt. Nur hier galt der Augustinismus noch als Neuerung. Hingegen fanden die römischen Bischöfe in ihm bereits die echte katholische Lehre, nur daß auch sie das spezifisch Prädestinatianische als eine Verschärfung im Kampfe mit den Häretikern und daher als etwas Entbehrliches ablehnten. So urteilten in der Hauptsache übereinstimmend Cälestin I. († 432), Leo I. († 461), Gelasius I. († 496)[1].

Auch die aus den christologischen Verhandlungen bekannten Skythischen Mönche (s. oben S. 89) verwarfen zugleich mit dem Pelagianismus die Schriften des Faustus und bearbeiteten in diesem Sinne eifrig das Abendland. Auf ihre Veranlassung schrieb der Afrikaner B. Fulgentius von Ruspe gegen Faustus. Die darüber in Rom und Sardinien geführten Verhandlungen blieben nicht ohne Einfluß auf Südgallien. Hier besaß Augustin in dem tüchtigen B. Cäsarius von Arles († 542) einen ausgezeichneten Kenner und warmen Verehrer, der mit religiöser

[1]) *Cälestin I. epist.* 21, 1, 2: desinat incessere novitas vetustatem. — *Späterer Anhang zu Epist. 21, c. 13, 15:* profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere.

Überzeugung an seiner Lehre festhielt und im Verein mit B. Avitus von Vienne die Theologie des Faustus bekämpfte. Obwohl er sich dabei von allen prädestinatianischen Schroffheiten fernhielt, mußte Cäsarius in einem Lande, das unter seinen Bischöfen noch manchen Semipelagianer zählte, doch bei der Mehrzahl Anstoß erregen. Eine Synode zu Valence sprach sich gegen ihn aus. Aber es gelang Cäsarius schon binnen Jahresfrist seiner Gegner Herr zu werden. Gestützt auf eine Reihe von Leitsätzen P. Felix IV. entwickelte er auf der Synode zu Orange 529 seine Gnadenlehre, die ohne Schwierigkeit angenommen wurde.

Von den 25 Kanones von Orange stammen c. 1—8 sowie Anfang und Schlußbekenntnis von Cäsarius, c. 9—25 außer c. 10 von P. Felix IV., der sie wieder dem Prosper von Aquitanien entnommen hatte.

Pelagianismus und Semipelagianismus werden unzweideutig verworfen. Gegen letzteren wird speziell geltend gemacht, daß der freie Wille des Menschen so sehr geschwächt sei, daß der Mensch von sich aus Gott weder lieben noch an ihn glauben noch um seinetwillen etwas Gutes tun könne. Somit muß Gottes Gnade den Anfang mit unserer Bekehrung machen. Ohne die Eingießung des Geistes, d. h. ohne die Gnade können wir inbezug auf das Heil nichts erreichen. Gott allein ist es, der uns treibt nach Reinigung unseres Zustandes zu verlangen und zu glauben. Dieser Glaube an den Inhalt des Evangeliums läßt uns die Taufe aufsuchen; durch die in ihr enthaltene Taufgnade wird unser Wille erneuert. Damit rettete die Synode unbedingt Augustins Anschauung von der Ausschließlichkeit der Gnade. Aber sie lehnte nicht minder entschieden die Annahme ab, daß Gott zum Verderben prädestiniere. Im Gegensatz dazu sprach sie vielmehr jedem Getauften, der treu aushält, die Hilfe Christi und mit ihr das Heil zu. Alle Kraft, die Augustin der Prädestination zuschrieb, hat damit also die Synode von Orange im Bunde mit Rom dem Sakrament der Taufe und der durch dieses mitgeteilten Gnade zugewiesen.

Die an sich unbedeutende Synode von Orange, an der nur 14 Bischöfe teilgenommen hatten, fand die Anerkennung des römischen B. Bonifatius II. († 532) und hat als vorläufig letzte Entscheidung in der semipelagianischen Frage die Bedeutung eines förmlichen Abschlusses gewonnen.

§ 29. Die Theologie Gregors d. Gr.

Gregorius M.: Opp. bei M. S. L. t. 75—79. Dazu seine *Briefe* in Gregorii I. papae registrum epistolarum, ed. P. Ewald et L. M. Hartmann (M. G. Epist. t. 1, 2). Deutsche Übers. in Auswahl in B. K. V. — G. J. Th. Lau *Gregor I. der Große nach seinem Leben und seiner Lehre* 1845. — F. u. P. Böhringer *Leo I. und Gregor I.* 1879 (= Die Kirche Christi und ihre Zeugen ²XII). — C. Wolfsgruber *Gregor d. Gr.* 1897.

Innerlich angeeignet und zugleich mannigfach umgestaltet erscheint die mit Augustin einsetzende Lehrentwicklung bei

P. Gregor d. Gr., der, wie ein Januskopf zugleich vorwärts und rückwärts schauend, die Errungenschaften von sechs Jahrhunderten zusammenfaßt und auf einen neuen Abschnitt der Kirchengeschichte überträgt.

Gregor, um 540 geb., der Sohn einer vornehmen und frommen römischen Senatorenfamilie, begann als Stadtpräfekt von Rom, wurde dann Mönch und Klostergründer in Rom und Sizilien, 579 päpstlicher Apokrisiarius in Konstantinopel, später Abt seines Klosters in Rom, 590 Papst. Als solcher um die Sicherung Italiens wie die Festigung des Patrimonium Petri bemüht, hat er den Grund zu der weltlichen Herrschaft gelegt. Ebenso verschaffte er als geschickter Kirchenpolitiker und durch die Missionierung der Angelsachsen dem römischen Bischof das geistige Übergewicht im Abendlande. Von seinen Schriften fanden weiteste Verbreitung eine Erklärung des Hiob in 35 Büchern unter dem Titel *Moralien* und die 4 Bücher *Dialoge über das Leben und die Wundertaten frommer Väter Italiens und über die Unvergänglichkeit der Seelen.* † 604.

Als praktischer Kirchenfürst hat Gregor auch die Theologie in den Dienst der Seelsorge und der Kirchenordnung gestellt, damit freilich auf die korrekte dogmatische Linie verzichtet, aber gerade durch diesen Verzicht den im abendländischen Katholizismus bis heute wirksamen Typus geschaffen.

1. Gregor legt Wert darauf, orthodox zu sein und an den hergebrachten Formeln festzuhalten. Er verlangt vom Christen den Glauben an die Trinität wie an die Gottmenschheit des Sohnes im Sinne der vier ersten ökumenischen Konzilien. Mit abergläubischer Spielerei stellt er deren Autorität neben die der vier Evangelien. Somit schiebt sich trotz aller Empfehlung des Schriftstudiums die Kirchenlehre über die Schriftlehre[1]).

2. Christus ist als unser Mittler und Erlöser im Fleisch erschienen. Er war selbst gerecht und ohne Schuld, hat aber trotzdem die Strafe auf sich genommen. Damit hat er das Recht erworben, für uns bei Gott einzutreten und den zürnenden Gott zu besänftigen. Zugleich entriß er uns der Gewalt des Teufels, der das Opfer eines sündlosen Menschen als sein Recht beanspruchte, in Christus aber nur den Menschen, dagegen nicht zugleich Gott erkannte und sich somit zu seinem Schaden in diesen Köder verbiß. Indessen besteht Christi hauptsächliche Bedeutung doch darin, daß er uns durch seine Lehre und sein Beispiel von der Sünde selbst frei macht[2]).

---

[1]) *Epist.* I, 25, *M. S. L.* 77, 478: Sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor.

[2]) *Moral.* 9, 38, 61: Redemtor humani generis, mediator dei et hominis per carnem factus, quia iustus in hominibus solus apparuit et tamen ad poenam culpae etiam sine culpa pervenit et hominem arguit ne delinqueret et deo obstitit ne feriret, exempla innocentiae praebuit,

3. Der augustinische Einfluß tritt besonders bei der Lehre von der Sünde und Gnade hervor. Sündenfall, Erbsünde, Erbschuld, der allgemeine Tod als Strafe stehen für Gregor fest. Stirbt ein Kind ohne Taufe, so fällt es der Verdammung anheim. Gleicherweise kennt Gregor keine Hilfe außer der vorangehenden und mitfolgenden Gnade Gottes. Auch der Gnadenweg ist durchaus augustinisch. Die Taufe vermittelt ebensowohl Sündenvergebung wie Glauben. Wer im Glauben die Verkündigung des Wortes innerlich auf sich wirken läßt, in dem erwächst die Liebe und mit ihr der Wille zum Guten. Daneben freilich begegnen unzweideutig semipelagianische Sätze. Der natürliche Mensch ist nur krank und schwach, also doch in der Lage, an seinem Heile mitzuwirken. Ebenso beraubt Gregor die Prädestination, indem er sie von Gottes Vorhersehen abhängig macht, der augustinischen Schärfe und Eigenart[1]).

4. Um so wichtiger ist für Gregor die Lehre von der Buße. Des Menschen fortgesetztes Sündigen erheischt als Gegenleistung den Verzicht auf Erlaubtes. Nur dadurch kann dem beleidigten Gott Genüge geschehen. Furcht einerseits, Liebe zu Gott andrerseits führen zur Zerknirschung mit ihren verborgenen Reuetränen, weiter zum öffentlichen Sündenbekenntnis, und von hier zu der mit einer satisfaktorischen Bußleistung verbundenen Absolution. In dieser Gliederung ergänzt die Buße den Tod Christi, der an sich nur der Erbsünde und ihren Folgen gilt[2]).

5. Die Bedeutung des Opfertodes Christi für die Menschheit setzt sich dauernd in dem Meßopfer fort, das der Priester

poenam malitiae suscepit. Patiendo ergo utrumque arguit qui et culpam hominis iustitiam aspirando corripuit et iram iudicis moriendo temperavit atque in utrisque manum posuit, quia et exempla hominibus quae imitarentur praebuit et deo in se opera, quibus erga homines placaretur, ostendit. — *Ibid.* 33, 7, 14: Antiquus vero hostis humani generis redemtorem ante se positum vidit, quem cognoscendo confessus, confitendo pertimuit, dicens; Quid nobis et tibi, fili dei? Venisti ante tempus torquere nos. In oculis itaque suis hamo captus est, quia et novit et momordit. — *Ibid.* 1, 13, 17: Incarnatus dominus in semetipso omne quod nobis inspiravit, ostendit, ut quod praecepto diceret exemplo suaderet.

[1]) *Homil. in Ezech.* 1, 9, 2: Sed sciendum est quia mala nostra solummodo nostra sunt, bona autem nostra et omnipotentis dei sunt et nostra quia ipse aspirando nos praevenit ut velimus, qui adiuvando subsequitur ne inaniter velimus, sed possimus implere quae volumus. Praeveniente ergo gratia et bona voluntate subsequente, hoc quod omnipotentis dei donum est fit meritum nostrum.

[2]) *In* 1. *reg.* 6, 2, 33: Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter poenitente videlicet conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati.

regelmäßig darbringt. Der Gedanke an das Versöhnungsopfer drängt bereits alle anderen Gedanken beim Abendmahle zurück: Christus muß immer wieder für uns im Sakrament leiden und uns die Frucht seines Leidens aufs neue zuwenden. Durch dieses Meßopfer vermag die Christenheit Gott magisch zu beeinflussen, um nicht nur göttliche, sondern auch leibliche Segnungen, wie Gesundung, Befreiung, Lebensrettung von ihm zu erhalten und selbst Verstorbenen für ihr Seelenheil dienlich zu sein[1]). Das Fegfeuer, von Cyprian, Augustin und Cäsarius von Arles nur zaghaft angedeutet, erscheint bei Gregor als ausgebildete Lehre: in diesem Zwischenzustand, für den sich Gregor auf Matth. 12, 32 beruft, werden vor dem Endgericht die leichteren Sünden gebüßt und vergeben[2]).

6. Gregor kennt einen weiteren Kirchenbegriff, sofern die Kirche als das Reich Gottes die allumfassende Gemeinschaft der Heiligen und Erwählten aller Zeiten ist, mit der die Bösen nur scheinbar und äußerlich verbunden sind. Aber seine praktische Richtung führt ihn immer wieder auf die Kirche der Gegenwart, die aus Guten und Bösen gemischt ist und trotzdem allein die Heilsgüter besitzt. Auch verschmäht es die Kirche nicht, sich für ihre Zwecke den unchristlichen Staat dienstbar zu machen.

---

1) *Dialog.* 4, 58: Haec singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui, licet resurgens a mortuis iam non moritur et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. — *Homil. in evang.* 2, 37, 7: Quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. — *Ibid.* 2, 37, 8: Quidam ab hostibus captus longe transductus est; cumque diu teneretur in vinculis, eum uxor sua cum ex eadem captivitate non reciperet, exstinctum putavit. Pro quo iam velut mortuo hostias hebdomadibus singulis curabat offerre. Cuius toties vincula solvebantur in captivitate, quoties ab eius coniuge oblatae fuissent hostiae pro animae eius absolutione. — Hinc ergo fratres carissimi, hinc certa consideratione colligite oblata a nobis hostia sacra quantum in nobis solvere valeat ligaturam cordis, si oblata ab altero potuit in altero solvere vincula corporis.

2) *Dial.* 4, 39: Ex quibus nimirum sententiis constat, quia qualis hinc quisque egreditur, talis in iudicio praesentatur. Sed tamen de quibusdam levibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est, pro eo quod veritas dicit, quia si quis in sancto spiritu blasphemiam dixerit, neque in hoc saeculo remittetur ei neque in futuro. In qua sententia datur intelligi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse laxari.

Wer sich von ihr trennt, läßt es an Liebe fehlen und gefährdet darum sein Heil[1]).

In dieser durchweg verzerrten Form ist der Augustinismus auf das abendländische Mittelalter übergegangen. Diese Tatsache stellte für sich schon an die Zukunft die Forderung einer Umbildung und Weiterbildung des altkirchlichen Dogmas.

§ 30. Rückblick auf die Entstehungszeit des Dogmas.

Seit dem 4. Jahrhundert besitzt die Kirche ein Dogma. Der durch Arius veranlaßte Zwiespalt nötigte K. Konstantin d. Gr. auf einen förmlichen Synodalbeschluß zu dringen, der der Unsicherheit auf christologischem Gebiete ein Ende bereiten sollte. Eine I. ökumenische Synode zu Nicäa hat dementsprechend entschieden. Allerdings bedurfte es noch jahrzehntelanger Kämpfe und noch einer II. ökumenischen Synode zu Konstantinopel, um dieses Resultat zu bekräftigen und um zugleich das Dogma von der Gottheit Christi zu einem Dogma von der göttlichen Trinität zu erweitern. Der damit betretene Weg des synodalen Entscheides wurde auch in der Folgezeit eingeschlagen, sobald dogmatische Einzelfragen neue Schwierigkeiten hervorriefen und eine Lösung nötig machten. Gegenüber den einseitigen Auffassungen des Nestorius und des Eutyches bekannte sich die Kirche auf der IV. ökumenischen Synode zu Chalcedon zu der Vollkommenheit und Unversehrtheit der beiden Naturen in Christus. Und nachdem der Monophysitismus einerseits, die kaiserliche Kirchenpolitik andrerseits neue Verwirrungen angerichtet hatten, spezialisierte die VI. ökumenische Synode zu Konstantinopel den

[1]) *Moral.* 25, 8, 21: Aedificabitur civitas domino a turre Ananehel usque ad portam anguli et exibit ultra normam mensurae (Jer. 31, 38, 39). Civitatem quippe esse domini sanctam ecclesiam nullus ignorat. Ananehel vero dei gratia interpretatur. In angulo autem duplex paries iungitur. Civitas ergo domini a turre Ananehel usque ad portam anguli aedificari perhibetur, quia sancta ecclesia a celsitudine supernae gratiae inchoans, usque ad ingressum susceptionemque construitur utrorumque populorum, Judaici videlicet atque gentilis. — *Homil. in Ezech.* 2, 4, 16: Recte per arcam universa ecclesia designatur, quae adhuc in multis suis carnalibus lata est, in paucis spiritualibus angusta. — *Moral.* 14, 5, 5: Sancta universalis ecclesia praedicat deum veraciter nisi intra se coli non posse, asserens quod omnes qui extra ipsam sunt, minime salvabuntur. — *Moral.* 31, 5, 7: Qui eo nequiores sunt, quo nec ipsi humilitatis fructum proferunt, et quod est deterius, proferentes humiles premunt. Ad horum duritiam dissolvendam nonnunquam sancta ecclesia quia propria virtute non sufficit, rhinocerotis huius (Hiob. 39, 10) id est terreni principis opitulationem quaerit.

Beschluß von Chalcedon dahin, daß in der Einheit der Person Jesu Christi auch die beiden Willen und Energieen ihren Fortbestand behaupten. In diesem dreifachen Beschlusse faßte sich die Orthodoxie der griechischen Kirche zusammen. Zugleich aber entwickelte sich daneben noch eine mystische Stimmung, die den Kultus und das Volksleben bald ausschließlich beherrschte und auch aus den christologischen Errungenschaften die Konsequenzen für den Kultus zog. Die griechische Kirche gelangte damit zu einem neuen Dogma, dem der Bilderverehrung, das sich auf der VII. ökumenischen Synode zu Nicäa durchsetzte.

Das Hauptverdienst an der Herausarbeitung des trinitarischen wie christologischen Dogmas gebührt der griechischen Kirche. Hingegen hat das Abendland die Entwicklung nur wenig gefördert; es beschränkte sich in der Hauptsache darauf, den Verhandlungen mit lebhaftem Interesse zu folgen und ihre Resultate sich dauernd anzueignen. Zumal die Beschlüsse der ersten 4 ökumenischen Synoden galten als ein Gemeingut der gesamten Christenheit. Gleichwohl ist das Abendland auch seinerseits in bezug auf die Kirchenlehre schöpferisch vorgegangen und hat den Kreis der Dogmen erweitert. Aus Anlaß des donatistischen Schismas hat Augustin, indem er die Gedanken Cyprians wieder aufnahm, den Begriff der Kirche und den des Sakraments in einer Weise festgelegt, die in der katholischen Kirche des Westens bis heute maßgebend geblieben ist; nicht minder hat er durch seine Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat das Mittelalter kräftig beeinflußt. Endlich gab ihm die durch Pelagius hervorgerufene Bewegung Gelegenheit, dem Wesen der erbsündlichen Verderbtheit des Menschen und der Ausschließlichkeit der göttlichen Gnade nachzugehn. Daß er dabei die Mitteilung der göttlichen Gnade in der schroffen Weise einer göttlichen Gnadenwahl und Vorausbestimmung faßte, blieb nicht unwidersprochen. Schon daß er unter Ausschaltung des freien Willens eine Ausschließlichkeit der Gnadenwirkungen gelehrt hatte, war in Südfrankreich heftig gerügt worden. Diese Gegnerschaft wurde zwar formell überwunden; aber die Lehre von der Prädestination vermochte selbst Augustins großer Name auf die Dauer nicht zu decken; sie wurde schließlich von der Kirche fallengelassen. Gregor d. Gr. hat dann diese gemäßigte augustinische Theologie der vulgärkatholischen Anschauung noch mehr angenähert. Im Gegensatze zum Osten ist es im Abendlande nicht zu einer ökumenischen Synode gekommen, sondern nur Provinzialversammlungen von

beschränktem Umfange haben die Entscheide herbeigeführt. Doch hat die Autorität Augustins und Gregors den genannten kirchlichen Lehren den Charakter von verbindlichen Dogmen im Abendland aufgeprägt.

Damit war die Dogmenbildung in ihren wichtigsten Bestandteilen zum Abschluß gekommen. Die Christenheit innerhalb der griechisch-römischen Welt hatte in bestimmten Formeln das niedergelegt, was sich ihr an der Hand der mündlichen und schriftlichen Tradition als das religiös Wesentliche im Christentume dargeboten hatte, und zugleich alles das abgelehnt, was ihr als unchristlich und widerchristlich erschien. Jede spätere Generation mußte mit diesen Ergebnissen rechnen und von ihnen ausgehen, wenn es ihr darum zu tun war, den aus der Schrift geschöpften Heilsbesitz aufs neue begrifflich zu erfassen. Denn die von den ersten sechs Jahrhunderten geschaffenen Formeln, die selbst nur unter starker Zuhilfenahme der Zeitbildung hatten zustande kommen können, boten kein abschließendes Verständnis der Glaubenswahrheiten, sondern verlangten von jeder neuen Generation eine Nachprüfung und Neugestaltung.

Zeittafel.

c. 50. Simon Magus, Vorläufer der Gnostiker.
c. 95. Clemens von Rom, Brief an die Korinther.
Gnostiker Kerinth in Kleinasien.
98—117. K. Trajan.
Brief des Statthalters Plinius von Bithynien an den Kaiser.
Gnostiker Satornil aus Syrien.
Lehre der zwölf Apostel.
c. 110—115. Briefe des B. Ignatius von Antiochien.
B. Polykarp von Smyrna, Brief an die Philipper.
c. 110—130. Sog. Missionspredigt des Petrus.
117—138. K. Hadrian.
Brief des Barnabas.
B. Papias von Hierapolis sammelt Erklärungen von Aussprüchen des Herrn.
Karpokrates und Basilides, ägyptische Gnostiker.
132—135. Der Aufstand unter Barkochba isoliert die Judenchristen.
138—161. K. Antoninus Pius.
c. 140. Hermas schreibt in Rom den „Hirten".
Clemenshomilie in Korinth.
Blütezeit des Gnostizismus in Rom unter Valentin.
Marcion in Rom.
c. 150. Die Apologeten Aristides, Justin und Tatian.
c. 155—c. 225. Tertullian in Karthago.
c. 156. Montanus tritt in Phrygien auf.
161—180. K. Marc Aurel, seine „Meditationen".
c. 177. Der Apologet Athenagoras.
c. 178. Celsus schreibt sein „Wahres Wort".
c. 177—c. 202. Irenäus, B. von Lyon. Seine Schrift „Gegen die Häresieen".
179. Tod der Prophetin Maximilla.
Zurückweisung des Montanismus in Kleinasien.
180—193. K. Commodus.
181. Apologet Theophilus „An Autolykos".

c. 180—185. Martyrium des Apollonius.
Minucius Felix schreibt den „Octavius".
c. 185. Ausscheidung der Montanisten in Rom.
Origenes in Alexandrien geb.
189—199. Victor, B. v. Rom. Bekämpfung der dynamistischen Monarchianer.
199—217. Zephyrinus, B. v. Rom.
Den modalistischen Monarchianismus vertreten in Rom Noetus, Praxeas und Sabellius.
202. Clemens leitet die Katechetenschule zu Alexandrien.
203—230. Die Katechetenschule unter Origenes; seine Schrift „Von den Grundlehren".
207. Ausscheidung der Montanisten in Afrika (Tertullian).
217—222. Kallistus, B. v. Rom. Seine neue Bußpraxis. Schisma des Hippolytus. Tertullians Schrift „Von der Keuschheit".
240—250. Der Perser Mani am Hofe K. Schapur I.
c. 245. Der Neuplatoniker Plotin als Lehrer der Philosophie in Rom († 269). Sein Lehrer Ammonius Sakkas in Alexandrien † c. 242. Seine 6 „Enneaden" sammelt sein Schüler Porphyrius († c. 304).
249—251. K. Decius.
Novatian in Rom schreibt „Über die Dreieinigkeit".
248—258. Cyprian, B. von Karthago. Sein Kirchenbegriff.
Bekämpft mit B. Cornelius von Rom die Schismen in Rom (Novatian) und Karthago (Felicissimus und Novatus).
Cyprians Streit mit B. Stephan von Rom wegen der Ketzertaufe.
260—268. Paulus aus Samosata, B. von Antiochien, dynamist. Monarchianer.
284—305. K. Diokletian.
Das donatistische Schisma im Anschluß an die diokletianische Verfolgung.
311—326. Alexander, B. v. Alexandrien, Gegner des Arius.
312. Presbyter Lucian von Antiochien, Begründer der antiochenischen Schule †.
c. 320. Arius von einer alexandrischen Synode anathematisiert.
325. 1. ökumenische Synode zu Nicäa. Verwerfung des Arianismus. Das Nicänische Symbol.
326—373. Athanasius, B. von Alexandrien.
335. Athanasius von Alexandrien und B. Eustathius von Antiochien verbannt.
337. Tod K. Konstantin d. Gr. und des Arius.
338. Athanasius „Vier Reden gegen die Arianer".
338—341. Der Freund des Arius, Eusebius von Nikomedien, Bischof von Konstantinopel.

340. Athanasius von Alexandrien zum zweiten Male verbannt.
341. Synode zu Rom für Athanasius.
343. Synode zu Sardica für Athanasius und Marcellus von Ankyra.
344. Synode zu Antiochien vermittelnd: langzeilige Formel.
347/348. „Katechesen" des B. Cyrill von Jerusalem.
350—361. K. Konstantius Alleinherrscher.
351. 2. Synode zu Sirmium (1. sirmische Formel).
353. Synode zu Arles gegen die Nicäner.
355. Synode zu Mailand gegen die Nicäner.
354—430. Augustin (373—384 Auditor bei den Manichäern, 386—391 seine neuplatonische Periode, 391 Presbyter, 395 B. v. Hippo Regius).
c. 355. Donatus d. Gr. †. Das donatistische Schisma artet unter Konstantin und seinen Söhnen zum Bürgerkrieg aus.
357. 3. Synode zu Sirmium: Ursacius und Valens gegen das Nicänische Symbol in der 2. sirmischen Formel.
358. Synode zu Ankyra. Homöusianer.
358. 4. Synode zu Sirmium.
359. 4. sirmische Formel.
Doppelsynode zu Seleucia und Rimini: neue Intrigen des Ursacius und Valens.
Formel von Nice.
B. Hilarius von Poitiers „Über die Synoden".
361—363. K. Julian.
362. Synode zu Alexandrien unter Vorsitz des Athanasius: Annäherung der Nicäner und der Homöusianer; Athanasius über die Lehre vom hl. Geist; gegen Apollinaris.
c. 362—c. 390. Apollinaris, B. von Laodicea. Lebhafte Propaganda für seine Christologie.
377. Synode zu Rom } verwerfen die Lehre des
379. Synode zu Antiochien } Apollinaris.
370—390. Spaltung der Donatisten. Die gemäßigten unter Tyconius, die unversöhnlichen unter Parmenian. B. Optatus von Mileve schreibt „Von dem Schisma der Donatisten".
370—380. Einfluß der Neunicäner: Basilius d. Gr., B. von Cäsarea in Kappadocien (370—379); Gregor, B. von Nyssa in Kappadocien; Gregor von Nazianz, 379 Prediger der orthodoxen Partei in Konstantinopel, 381 B. von Konstantinopel.
374—397. Ambrosius, B. von Mailand.
381. 2. ökumenische Synode zu Konstantinopel: Einfluß des B. Gregor von Nyssa; Verwerfung der Pneumatomachen; Ablehnung des Apollinarismus.

378— c. 393. Diodor, B. von Tarsus, Begründer der Schule von Antiochien.
392—428. Theodor, B. von Mopsuestia, hervorragender Exeget der antiochenischen Schule.
393—420. Augustins antidonatistische Schriften.
397—404. Johannes Chrysostomus, B. von Konstantinopel († 407).
c. 400. Pelagius in Rom.
408—450. K. Theodosius II.
411. Die Disputation zu Karthago beendigt das donatistische Schisma.
Pelagius in Karthago.
412—418. Augustins Schriften gegen Pelagius und Cälestius.
412—444. Cyrill, B. von Alexandrien, Gegner des Nestorius.
415. Verschärfung des pelagianischen Konfliktes. Synoden zu Jerusalem und Lydda.
416. Die Synoden von Karthago und Mileve legen die pelagianische Frage B. Innocenz I. von Rom vor.
417. Synode zu Rom unter B. Zosimus den Pelagianern günstig.
418. Generalsynode zu Karthago anathematisiert die Lehre des Pelagius. Pelagius und Cälestius verschwinden. B. Julian von Eclanum aus seinem Bistum verwiesen. Schriftenwechsel zwischen ihm und Augustin.
426. Unruhen im Kloster zu Hadrumetum wegen der Lehre von der Gnadenwahl, durch Augustin beigelegt.
428—430. Augustins Schriften gegen die Semipelagianer. Die Richtung des Johannes Cassianus in Südgallien.
429. Cassians „Gespräche mit den Vätern".
423— c. 457. Theodoret, B. von Kyrrhos, hervorragender Antiochener.
428—431. Nestorius, B. von Konstantinopel († c. 440).
430. Cyrills literarische Polemik gegen Nestorius. Seine Anathematismen und des Nestorius Gegenanathematismen.
431. 3. ökumenische Synode zu Ephesus, rücksichtsloses Vorgehen des Cyrill gegen Nestorius.
Julian von Eclanum verdammt.
433. Unionsformel des B. Theodoret von Kyrrhos.
434. Vincentius von Lerinum „Commonitorium".
435. Nestorius nach Ägypten verbannt.
Die anonyme Schrift „Prädestinatus".
444—451. Dioskur, B. von Alexandrien.
447. B. Theodoret von Kyrrhos, Dialog „Der Bettler" gegen die Theologie der Cyrillischen Gruppe.
448. B. Flavian von Konstantinopel setzt den Eutyches ab.

449. (Sog. Räuber-) Synode zu Ephesus.
451. 4. ökumenische Synode zu Chalcedon. P. Leo triumphiert über Nestorianer und Monophysiten.
473. Der Semipelagianismus in Südgallien auf der Höhe. Die Synoden zu Arles und Lyon. B. Faustus von Reji „Von der Gnade".
476. Usurpator Basiliskus hebt durch ein Enzyklion die Formel von Chalcedon auf.
482. Das Henotikon des K. Zeno läßt nur die drei ersten ökumenischen Synoden gelten.
484—519. Schisma zwischen Rom und Konstantinopel.
Die mystischen Schriften des sog. Dionysius des Areopagiten.
485. † Proklus, Neuplatoniker.
529. Die Schule von Athen geschlossen.
Die Synode zu Valence tritt gegen, die zu Orange unter B. Cäsarius von Arles endgiltig für den Augustinismus ein.
491—518. K. Anastasius, monophysitenfreundlich.
518—527. K. Justin I., Gegner der Monophysiten.
518. Die Führer der Monophysiten B. Severus von Antiochien und B. Julian von Halikarnass (Aphthartodoketen) flüchten nach Alexandrien.
519. Prinz Justinian hebt das Henotikon auf und stellt die Formel von Chalcedon wieder her. Ende des Schismas.
527—565. K. Justinian.
537—555. Vigilius, B. von Rom.
Umschwung zugunsten der Monophysiten bei Hofe.
Leontius von Byzanz († c. 543) entwickelt die Theologie von Chalcedon im Sinne des Monophysitismus.
543. Ein Edikt Justinians verurteilt in „drei Kapiteln" die Häupter der Antiochener.
553. 5. ökumenische Synode zu Konstantinopel bestätigt die kaiserliche Politik.
590—604. Papst Gregor d. Gr.
619. Neue Unionsversuche des Patriarchen Sergius von Konstantinopel und des K. Heraklius: Eine gottmenschliche Energie.
633. Einigung zwischen B. Cyrus von Alexandrien und den ägyptischen Monophysiten.
Widerspruch des Mönches Sophronius.
633—680. Der monenergistische und monotheletische Streit.
638. Die kaiserliche Ekthesis lehrt Einen Willen statt Einer Energie.
Widerstand des Mönches Maximus Konfessor († 662).
648. K. Konstans II. verbietet im Typos die Erörterung über einen oder zwei Willen.

649. P. Martin I. von Rom verwirft auf einer römischen Synode Ekthesis und Typos.
680/681. 6. ökumenische Synode zu Konstantinopel: Sieg des Dyotheletismus.
726. K. Leo der Isaurier verbietet die Bilder.
c. 740. Der Scholastiker Johannes von Damaskus. „Quelle der Erkenntnis." „Drei Reden über die Bilder."
754. Neues Bilderverbot durch K. Konstantin V. Kopronymos.
787. 7. ökumenische Synode zu Nicäa gewährt den Bildern Gruß und respektvolle Verehrung.
Abt Theodor von Studion für die Bilder († 826).
842. Kaiserin Theodora bestätigt das Bilderdogma. Fest der Orthodoxie.

Schriftstellen.

Matth. 5, 25f. 33
Matth. 12, 32 125
Matth. 16, 18f..... 62
Matth. 20, 28 13
Matth. 23, 15 11
Matth. 26, 28 13
Matth. 28, 19 14
Luc. 5, 36f. 35
Luc. 6, 43 35
Luc. 12, 58f..... 33
Joh. 1, 1ff. 75
Joh. c. 14—16 40
Act. 2, 5—11 10
Act. 6, 9 10
Act. 8, 9—24 32
Act. 17, 34 93
Röm. 3, 25 13
Röm. 10, 13 13
1. Kor. 12, 3 13
1. Kor. 15, 17 13
Ephes. 1, 10 43
Phil. 2, 6—11 13
Kol. 1, 15 13
Kol. 2, 18 30
Kol. 2, 23 30
Kol. 3, 11 13
1. Thess. 4, 13—17.. 13
1. Thess. 5, 23 80
1. Joh. 5, 16 60
Jud. 9 10
Jud. 14 10
Offenb. 12, 14 40

Namen- und Sachregister.

Abendmahl 14; 20; 34; 53; 65; 83; 103; verleiht Unsterblichkeit 21f; 94; A. als Opfer 62; 63f; 94; 103; 125; Wandlung 94; 125.
Adams Fall 13; 43; 44; 64; 66; 89; 107; 109; 112; 113; 115.
Äonen 32f; 34.
Aetius 76.
Agatho v. Rom 91.
Akacius v. Konstantinopel 89.
Alexander v. Alexandrien 71—73.
Alkibiades v. Apamea 30.
Allegorische Exegese 11; 35; 36; 50f; 54; 68; 98.
Almosen 19; 53.
Ambrosius v. Mailand 96; 98; 107.
Ammonius Sakkas 50; 69.
Anastasius I. 89.
Angelsachsen 123.
Anhomöer 76.
Antichrist 21.
Antiochenische Schule, ältere 70; jüngere 81.
Antoninus Pius 23.
Aphthartodoketen 89.
Apokalypse des Baruch 10; 21.
Apollinaris, Claudius, v. Hierapolis 24.
— v. Laodicea, Apollinarismus 80f; 84; 85; 91.
Apollonius 23.
Apologeten 22—28; 43; 46; 55; 65; 66; 67.
Apostellehre 15; 16; 19; 21.
Aristides v. Athen 23; 26.
Aristobul 11.
Ariston v. Pella 24.
Aristoteles 6; 56; 89.
Arius, Arianismus 69—74; 76; 77; 81; 107; 126.
Arkandisziplin 93.
Arnold, Gottfried 3.
Artemon 56f.
Askese 30; 33; 36; 47; 50; 53; 54; 64; 68; 69; 77; 97; 110.
Asklepiodotus 56.

Athanasius 69—74; 74—78; 80.
Athenagoras 23.
Auferstehung der Toten 53; 54; 65.
Aufklärung durch den Logos 27; 65; A. der Gnostiker 34; A. des 18. Jahrh. 2; 3.
Augusti 4.
Augustin 96—101; 101—106; 106 bis 117; 118—120; 122; 124; 125; 126; 127; 128.
Augustus 8.
Aurelian 57.
Autolykos 23.
Avitus v. Vienne 122.

Bach 5.
Barkochba 29.
Barnabasbrief 15; 16; 18; 19; 21.
Baruch, s. Apokalypse.
Basilides 33.
Basiliskus 89.
Basilius v. Ankyra 76.
— d. Gr. 77f.
Baumgarten-Crusius 4.
Baur, F. Ch. 4.
Bekenntnis, s. Taufbekenntnis.
Berufung aller Völker, Von der (anonym) 120.
Bilder, Bilderverehrung 94f; 127.
Birkath haminnim 29.
Bischof 22; 36; 38f; 61—65; 68; 101—106; manichäische Bischöfe 97.
Bonifatius II. v. Rom 122.
Bonwetsch 5; 40.
Buße, Bußdisziplin 18; 47; 53; 60—65; 67; 105; 124.

Cäcilian v. Karthago 101.
Cälestin I. v. Rom 83; 85; 121.
Cälestius 108; 109; 116f.
Cäsarius v. Arles 121f; 125.
Cassianus 119 f.
Celsus 22.
Cerdo 33; 35.
Chiliasmus, s. Millennium.
Chrisma 94.
Christologie 16f; 21; 27; 52; 59; 66f; 68; 70; 71; 73f; 75; 76; 79—85; 86f; 89; 123.
Christusgebärerin 84.
Chrysostomus v. Konstantinopel 81.
Cicero 98.
Circumcellionen 101.
Clemens v. Alexandrien 48—56.
— v. Rom 14; 18; 20; 30.
Clemenspredigt 15; 20.
Commodus 23.
Cornelius v. Rom 61f.
Cyprian v. Karthago 60—64; 67; 96; 102; 107; 125; 127.
Cyrill v. Alexandrien 83—85; 86; 89; 90; 92.
— v. Jerusalem 78; 94.
Cyrus v. Alexandrien 90.

Dämonen 26; 28; 33; 52.
Demetrius v. Alexandrien 50.
Diaspora, jüdische 10f; 65.
Didache, s. Apostellehre.
Diodor v. Tarsus 81; 85.
Diokletian 97.
Dionysius v. Alexandrien 59.
— Areopagita 93.
— v. Rom 59f.
Dioskur v. Alexandrien 86—88.
Ditheisten 58; 59.
Dogma, Begriff 1; Entstehung 1f; 67; 72f; 79; 87; 91; 94f; 101; 122; 128.
Dogmengeschichte, Umfang 2; 30; 31; Geschichte 2—5; 67.
Doketismus 32; 49.
Donatus, Donatisten 101—104; 105; 127.
Dorner 5.
Dositheus 32.
Dreieinigkeit 17; 46; 51; 66; 70; 73; 75; 77—79; 98; 100; 123; 126.
Dreikapitelstreit 90.
Dualismus 30; 33f; 35f; 97.

Ebioniten 29f.
Ehe 94; 113; zweite 41.
Ehelosigkeit 10; 36; 41; vgl. Askese, Virginität.
Eklektizismus 8.
Ekstase 12; 40; 69.
Ekthesis 91.
Elkesai, Elkesaiten 30.
Engel 17; 26; 30; 33; 49; 52; 93; 115.
Engelhardt 4.
Enhypostasie 89.
Enzyklion 89.
Epigonus 57.
Epiktet 6; 7.
Epiphanius v. Salamis 70.

Erbsünde 47; 107; 108f; 113; 116; 117; 119; 121; 124; 127.
Erlösung 31f; 47; 69; 73; 84; 97; 98f.
Erwählung 105; 111; 115; 118—122; 124; 127.
Eschatologie 14; 20; 28; 34; 36; 40; 53.
Esra, 4. Buch 10.
Essener, Essäer 10.
Eucharistie, s. Abendmahl.
Euklid 56.
Eulogius v. Cäsarea 116.
Eunomius v. Cyzikus 76.
Eusebius v. Cäsarea 70; 72.
— v. Nikomedien 70; 72; 74; 75.
Eustathius v. Antiochien 72; 74; 81.
Eutyches 86; 126.
Evangelium der Zwölf 30.
Exhomologese 61.
Exorzismus 103.

Fabian v. Rom 58.
Facundus v. Hermiane 90.
Fasten 10; 19; 41.
Faustus v. Reji 121.
Fegfeuer 53; 125.
Felicissimus 61.
Felix v. Aptunga 101.
Felix III. v. Rom 89.
Felix IV. v. Rom 122.
Fest der Orthodoxie 95.
Firmung 103.
Flavian v. Konstantinopel 86.
Freiheit des Willens 7; 8; 28; 47; 50; 52; 53; 54; 65; 66; 98; 100; 107; 108f; 110; 111f; 113; 115; 118; 119; 121; 122.
Fulgentius v. Ruspe 121.

Galen 56.
Gebet 19; 49; 64; zu Jesus 16; 51; 73; 83; Anbetung der Bilder 95.
Geist Gottes, heiliger Geist 7; 11f; 17; 30; 40f; 47; 49; 51; 54; 56; 57; 58; 63; 68; 77; 78f; 94; 114; 122.
Geistesoffenbarungen 19; 40f.
Geister 11f; 17; 30; 51; 52; 66.
Gelasius I. v. Rom 121.
Gesetz, jüdisches 9—11; 12; 29; 31; 35; 49; 64; 110; 119.
Gesetz, neues 27; 28; 49; 53; 64; 65.
Gestirne 10; 52.
Gieseler 4.
Glaube 19; 44; 49f; 54; 65; 100; 102; 110; 111; 114; 122; 124.
Glaubensbekenntnis, s. Taufbekenntnis.
Glaubensregel 36; 37f; 45; 51; 54; 59; 60.
Gnade, Gnadenlehre 47; 104; 107 bis 110; 113f; 115; 118; 119; 122; 124; 127.
Gnosis, Gnostiker 28; 31—34; 35; 36; 39; 40; 42; 43; 45; 48; 53f; 66.
— kirchliche 48; 49.
Gottesbeweise 26; 45.
Gotteserkenntnis 17; 26; 31; 43; 73; 92.
Gottesgebärerin 80; 81; 82; 83; 84; 85; 86; 87.
Gregor v. Nazianz 77; 81.
— v. Nyssa 77; 81.
— d. Gr. v. Rom 90; 122—126; 127f.

Hadrian 24.
Hadrumetum, Mönche von 118.
Hagenbach 4.
Halacha 9.
Harnack 4f; 73.
Hebräerevangelium 30.
Hegel 4.
Heiligenverehrung 84; 94.
Henoch, Buch 10; 21.
Henotikon 89.
Heraklius 90.
Hermas 15; 16; 17; 18; 19; 20; 61.
Hieronymus 58; 118.
Hilarius, Freund Augustins 119.
— v. Poitiers 77; 96.
Himmelfahrt Moses 10.
Hippolytus 33; 39; 56; 58; 61.
Homöusianer 76; 77.
Homousie 51; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 82; 100.
Honorius, Kaiser 117.
— I. v. Rom 91.
Hosius v. Corduba 72.

Jamblichus 69.
Ibas v. Edessa 85; 88; 90.
Jesus 12f; bei den Gnostikern 32f; 36.
Ignatius v. Antiochien 15; 21f; 32; 55; 65; 66.
Inferiorismus 26f; 46; 51; 59; 70f; 75; 76; 78.

Innocenz I. v. Rom 116.
Johannes, Apostel 13; 40.
— Cassianus, s. Cassianus.
— Chrysostomus, s. Chrysostomus.
— v. Damaskus 92; 94; 95.
— v. Jerusalem 116.
— IV. v. Rom 91.
Joseph 33.
Irenäus v. Lyon 30; 33; 39; 42; 43f; 48; 54; 55; 66; 67.
Irene 95.
Islam 30.
Judenchristen 29f; 66.
Julian, Kaiser 77.
— v. Eclanum 108; 117.
— v. Halikarnass 89.
Jungfrauengeburt 21; 27; 30; 46; 56; 65; 75; 82; 84; 87; 99.
Justin, Apologet 23; 24; 28—30.
Justinian I. 89; 90; 93.

Kahnis 4.
Kaiserkult 8.
Kallistus v. Rom 39; 57; 58; 61.
Kanon des Marcion 35; 37; K. Muratori 37; neutestamentlicher K. 15; 19; 36f; 38; 41; 42f; 45; 48.
Karpokrates 30; 33.
Katechetenschule, alexandrinische 48; 50; 66.
Kerinth 30; 32.
Ketzertaufe, s. Wiedertaufe.
Kindertaufe 63; 116; 117; 124.
Kirche 16; 20; 60—65; 67; 68; 104—106; 125f; 127.
Kleomenes 57.
Kliefoth 4.
Konfessoren 61.
Konstans II. 91.
Konstantin d. Gr. 72; 74; 101; 126.
— V. 95.
Konstantius 75; 76.
Kreuzverehrung 94.

Lange, S. G. 3.
Lehre der zwölf Apostel, s. Apostellehre.
Lehrer, Christus als 17; 21; 25f; 28; 44; 47; 49; 53; 64; 67; 110; 123.
Leidender Gott 57f; 80; 81; 82; 83; 92.
Leo d. Isaurier 95.
— I. v. Rom 86; 87; 89; 120; 121.
Lösegeld (Christus) 17; 36; 53; 123.
Logoslehre 7; 11f; 13; 21; 25—27; 32; 44; 46; 49; 51; 52; 54; 55—60; 65—67; 67; 70; 71; 73; 74; 75; 80; 82; 83; 86; 89; 91; 92; 100.
Loofs 5; 24; 47; 116.
Lucian 70.

Macedonius v. Konstantinopel 79.
Majorinus 101.
Mandäismus 32.
Mani, Manichäer 97; 98; 99; 110; 117; 119.
Marc Aurel 6; 23; 24.
Marcellus v. Ankyra 72; 75.
Marcion 30; 33; 35f; 37; 39; 45; 66.
Marheineke 4.
Marienverehrung 84.
Martin I. v. Rom 91.
Martyrium, Märtyrer 23; 41; 64.
Maximilla 40.
Maximus Konfessor 91.
Meier, F. K. 4.
Melanchthon 3.
Melito v. Sardes 24.
Menander 32.
Mensch, neuer (zweiter Adam) 13; 21; 43; 65; 66; 67.
Messiashoffnung 10.
Meßopfer 124f.
Methodius v. Olympos 54.
Millennium 21; 28; 105.
Miltiades 24.
Minucius Felix 23.
Mönchtum, Mönche 84; 89; 94; 95; 108; 110; 118; 119; 120; 121; 123.
Monarchianismus 46; 55—60; 67; 75; dynamistischer 56f; 58; 75; modalistischer 52; 56; 57f; 59.
Monenergistischer Streit 90; 91.
Monnica 97.
Monophysiten 80; 85—88; 88f; 90; 92; 126.
Monotheismus 8; 16; 21; 27; 55; 56; 57; 65; 69; 73.
Monotheletischer Streit 90; 91.
Montanismus 39—41; 45; 57; 60; 66.
Montanus 40.
Moses, s. Himmelfahrt.
Münscher 3.
Münter 4.
Mystagogische Theologie 92; 94.

Mysterien, heidnische 8; 69; gnostische 32; 34; christliche 53; 54; 63; 92f; 103; vgl. Sakramente.
Mystik 54; 69; 93f; 107; 116; 127.
Mythologie 26; 30; 32; 33; 69; 97.

Nazaräer 29.
Neander 4.
Nestorius v. Konstantinopel 81; 83—88; 117; 126.
Neuplatonismus 50; 51; 68f; 77; 93; 97; 98f; 100; 103; 116.
Nicänum, s. Symbole u. Synoden, ökumenische.
Nitzsch, F. 4.
Noetus 57f.
Novatian 58f; 61f; 67; 86.
Novatus 61.

Oden Salomos 10.
Ölsalbung 102.
Opfer, Opferbegriff 53; 63f; 103; 125; vgl. Abendmahl, Meßopfer.
Optatus v. Mileve 101; 102.
Ordination 103f.
Origenes 48; 50—54; 55; 59; 60; 61; 66; 67; 69; 70; 71; 72; 77; 84; 90; 96.
Orphiker 6.
Ostgoten 79.

Pantänus 48.
Papias v. Hierapolis 15; 21.
Paraklet 40f. vgl. Geist Gottes.
Parmenian 101.
Patricius 97.
Patripassianismus 57f; vgl. Leidender Gott.
Paulinus 116.
Paulus, Apostel 13; 19; 29; 30; 35f; 37; 39; 43; 55; 65; 66; 93; 97; 99; 111.
— v. Samosata 57; 70; 82; 85.
Pelagius, Pelagianer 101; 108—111; 116f; 118; 119; 121; 122; 127.
Pepuza 40.
Petrus, Apostel 30; 61; 62.
— sog. Missionspredigt 15.
— v. Alexandrien 54.
Pharisäer 9.
Philo 11f; 27; 48; 68.
Photinus v. Sirmium 75.
Pietismus 2.
Plato, Platonismus 3; 6; 11f; 26; 33; 54; 65.
Plinius 16.
Plotin 69.
Pneumatomachen 79.
Polykarp v. Smyrna 15; 43.
Popularphilosophie 8; 26; 55; 65; 67; 116.
Porphyrius 69.
Prädestination, s. Erwählung.
Prädestinatus, der 121.
Praedicatio Petri, s. Petrus.
Präexistenz des Messias 10; Christi 16f; 21; 27; 49; 51; vgl. Logoslehre.
Praxeas 46; 57—59.
Presbyter 20; 22; 63; 97.
Priesterbegriff 63f; 65; 103f; 124f.
Priesterweihe 94; vgl. Ordination.
Prisca 40.
Proklus 69; 93.
Propheten, christliche 19; 20; 40f.
Prosper v. Aquitanien 119; 120; 122.
Psalmen Salomos 10.
Pseudo-clementinische Schriften 30.
Pulcheria 87.
Pythagoras, Pythagoreer 6; 9; 68.

Quadratus 24.

Rechtfertigung 114.
Reformatoren 3.
Reich Gottes 105f.
Reinigungsfeuer, s. Fegfeuer.
Rekapitulationstheorie 43.
Reliquienwesen 94.
Rinn 5.
Ritschl, A. 4.
Rom als Bischofssitz 38f; vgl. Clemens, Kallistus, Victor v. Rom.

Sabellius 58; 71; 75; 76; 77.
Sadduzäer 10.
Sakramente 63; 101—104; 127; vgl. Mysterien, christliche.
Salomo, s. Oden, Psalmen, Weisheit.
Salzdarreichung 103.
Satan, s. Teufel.
Satornil, Saturnin 32.
Schapur I. 97.
Schauen Gottes 6; 12; 49; 69; 93.
Schisma 58; 61; 89.
Schleiermacher 4.
Schmid, H. 4.
Schöpfung 6; 7; 26; 27; 32—34; 35; 43; 45f; 49; 51f; 70; 73; 75; 97; 99.

Schrift, hl. 11; 14; 19; 25; 35; 36f; 40; 43; 50; 51; 97; 98.
Schürer 10.
Schwane 5.
Secundus v. Tigisis 101.
Seeberg, R. 5; 13; 17; 18; 30; 67; 78.
Seele Christi 46; 52; 70; 80; 82; 83; 87.
— menschliche 7; Präexistenz 6; 52; 54; eine natürliche Christin 45; unsterblich 6; 8.
Semipelagianer 101; 117—122; 124.
Semler 3.
Seneca 6; 7.
Serapion v. Thmuis 78.
Sergius v. Konstantinopel 90; 91.
Severus v. Antiochien 89.
Simon Magus 32.
Sixtus III. v. Rom 118.
Skepsis 8; 98.
Sokrates 6; 25.
Sophronius v. Jerusalem 91.
Stephan I. v. Rom 62f.
Stoiker 6—8; 11f; 26; 27; 65; 68; 116.
Sündenfall, s. Adams Fall.
Sündenvergebung 18; 28; 30; 47; 53; 63—65; 73; 99; 100; 110; 114; 116; 117; 122; 124.
Symbole (Bekenntnisse):
Antiochien, langzeilige Formel (344) 75.
Chalcedon (351) 87—90.
Konstantinopel (680/681) 91.
Nicäa (325) 72—77; 79.
Nice (359) 76.
Quicumque 100.
1., 2., 4. Formel v. Sirmium (351, 357, 359) 76.
Unionsformel (433) 85; 86.
Synkretismus 8; 30; 31; 32.
Synoden:
Alexandrien (230) 50; (320) 72; (362) 77; 78; 80; (430) 85.
Ankyra (358) 76.
Antiochien (264—269) 57; (344) 75; (379) 81.
Arles (353) 76; (c. 473) 121.
Bithynien (c. 322) 72.
Ephesus (449) 86; 87.
Jerusalem (415) 116.
Karthago (411) 101; (411) 116; (418) 117; 118.
Kleinasien (c. 178) 41.
Synoden:
Lydda (415) 116.
Lyon (c. 473) 121.
Mailand (355) 76.
Mileve (416) 116.
Orange (529) 122.
Rimini (359) 76.
Rom (341) 75; (377) 81; (417) 116; (649) 91.
Sardica (343) 75.
Seleucia (359) 76.
Sirmium II (351) 76; III (357) 76; IV (358) 76.
Valence (c. 528) 122.
Synoden, ökumenische 68; 127.
I. Nicäa (325) 72; 73; 86; 89; 123; 126.
II. Konstantinopel (381) 77; 79; 81; 89; 123; 126.
III. Ephesus (431) 85; 86; 89; 108; 117; 123.
IV. Chalcedon (451) 87; 88; 89; 90; 123; 126.
V. Konstantinopel (553) 90.
VI. Konstantinopel (680/681) 91; 126.
VII. Nicäa (787) 95; 127.

Tatian 23.
Taufe 14; 18; 20; 28; 34; 44; 47; 53; 54; 63; 64; 65; 73; 83; 94; 99; 102; 103; 104; 105; 107; 114; 116; 122; 124; Taufe Christi 30; 56.
Taufbekenntnis 19; 38; 45; 71; 84; 85; 102; 104.
Tausendjähriges Reich, s. Millennium.
Tertullian 23; 31; 39; 41; 42; 45—47; 48; 56; 57; 58f; 61; 62; 63; 66; 86; 96; 107.
Testamente der zwölf Patriarchen 10.
Teufel 33; 44; 49; 53; 54; 63; 97; 98; 99; 105; 123.
Theodor v. Mopsuestia 81; 85; 88; 90; 117.
— I. v. Rom 91.
— v. Studion 95.
Theodora, Gemahlin Justinians 90.
— (II.), Gemahlin des Theophilus 95.
Theodoret v. Kyrrhos 81; 85; 86; 88; 90.
Theodosius I. 79.
— II. 83; 85; 87.

Theodotus d. Gerber 56.
— d. Wechsler 56.
Theophilus v. Antiochien 23.
Theophrast 56.
Thomasius, Gottfr. 4.
Tiberius 36.
Tixeront 5.
Tod Christi, Bedeutung für uns 13; 17; 21; 27; 34; 36; 49; 53; 99; 110; 123; 124.
Todsünden 18; 41; 60.
Trajan 30.
Trias, s. Dreieinigkeit.
Trichotomie 80.
Trinität, s. Dreieinigkeit.
Tryphon 23.
Tugend- und Lasterverzeichnis 14; 15; 16.
Tyconius 101; 102; 104; 105.
Typos 91.

Überlieferung, apostolische 14; 19; 68.
Unvergänglichkeit des Leibes 21f; 28; 54; 94.
Ursacius 76.

Valens 76.
Valentin 33.
Vandalen 79.
Valerian 62.
Vegetarier 30; 97.
Verfolgung, Decische 58; 61; 62.
— Diokletianische 101.
Victor v. Rom 39; 56; 57.
Vigilius v. Rom 90.
Vincentius v. Lerinum 121.
Virginität 10; 33; 36; 41; 113.
Volksreligionen 7; 8; 69.
Vorsehungsglaube 7; 100.
Vorzeichen des Endes 21.

Wege, die beiden, s. Tugend- und Lasterverzeichnis.
Weisheit Salomos 11.
Werke, gute 9; 18f; 47; 50; 53; 54; 64; 65; 92; 110; 114.
Wesensähnlichkeit, s. Homöusianer.
Wesenseinheit, Wesensgleichheit, s. Homousie.
Westgoten 79.
Wiedergeburt 18; 47; 63; 105; 114.
Wiederkunft Christi 14; 18; 21; 28; 40f; 53.
Wiedertaufe 30; 62f; 102; 103.

Zeno 89.
Zephyrinus v. Rom 56; 57; 58.
Zosimus I. v. Rom 116; 117.

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

Geschichte der Altchristlichen Literatur

von Professor Lic. H. Jordan

Groß 8°, XVI und 521 Seiten.

Broschiert Mark 16.— In Originalleinenband Mark 17.—

„**Völlig neue Wege** weist dieser erste kühne Entwurf einer Patristik vom rein literargeschichtlichen Standpunkt aus. Wenn man bedenkt, daß eine vollständige Patrologie bis an die Schwelle des Mittelalters, wie sie bisher nur der Katholik Bardenhewer geliefert hat, uns **vollständig fehlt**, . . . wird man dieses neue Werk nicht leicht zu hoch einschätzen. Es ist zum erstenmal wieder seit langer Zeit das ganze Quellenmaterial der vorscholastischen Jahrhunderte zusammenfassend bearbeitet vom Standpunkt der protestantischen Theologie aus. Aber es ist keine Patrologie im gewöhnlichen Sinn . . . Vor allem zeichnet dieses Buch seine **große Lesbarkeit** und ein **frischer Kontakt mit den Quellen** aus, der es zu **einem der förderlichsten Orientierungsmittel** für junge und alte Theologen auf dem Gebiet der Patristik macht. Wer mit den altchristlichen Quellen vertraut ist, wird immer wieder gern zu dieser Darstellung mit ihren reichhaltigen Literaturangaben zurückgreifen (dem entspricht auch das wohlverdiente Lob, das die anerkannten Meister der Patristik dem Verfasser privatim gespendet haben). Der Anfänger wird hier **die beste Anregung zur Quellenlektüre** finden, die man ihm augenblicklich in die Hand legen kann."

Der Reichsbote. 7. Januar 1912. D. F. Kropatscheck.

„Es ist eine sehr gründliche Arbeit, die in seinem stattlichen Buche vor uns liegt. Eine **seltene Lesbarkeit** bekundet das Buch auf allen seinen Seiten. Dabei ist die **Darstellung klar und durchsichtig**, die Anordnung des Stoffes einfach und übersichtlich. Ein vortreffliches „Inhaltsverzeichnis" eröffnet das Werk, genaue Seitenüberschriften begleiten es, ein sorgfältiges alphabetisches „Register" von 18 dreispaltigen Seiten engen Druckes bildet den Schluß."

Theologische Zeitblätter. Nr. 6. I. Jahrg.

„Der Verfasser hat diese **Aufgabe glänzend gelöst**; jeder, der sein Buch liest, wird aus demselben für das Väterstudium neues Interesse und **neues Verständnis** schöpfen."

Monatsbl. f. d. kathol. Religionsunterricht an höh. Lehranstalten. Heft 10, 1911.

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

Katholizismus und Protestantismus

in Geschichte, Religion, Politik und Kultur

Von Professor Dr. Karl Sell in Bonn

Gr. 8°. 335 Seiten. Broschiert Mark 4.40
In Originalleinenband . . . . . Mark 4.80

„Ein eigenartiges und wertvolles Buch verdanken wir dem Bonner Kirchenhistoriker Karl Sell. Nicht nur polemisch oder apologetisch, sondern rein geschichtlich will er das Wesen des Katholizismus und Protestantismus schildern ... Ich sehe die Hauptvorzüge des Buches in der überaus feinen psychologischen Analyse des Wesens des Katholizismus und des Protestantismus und in der geschickten Art, mit der die Geschichte vor allem des modernen Protestantismus und Katholizismus von dem Verfasser herbeigezogen wird. Es war dies nur einem Kirchenhistoriker möglich, der gerade die Entwicklung des Katholizismus und Protestantismus im 19. Jahrhundert aufs gründlichste durchforscht hat und so imstande ist, ein lebendiges Bild beider Konfessionen zu zeichnen."
Prof. G. Grützmacher-Heidelberg. Historische Vierteljahrsschrift. 4. XI.

Ungemein interessant, voll origineller Gedanken, zu den tiefsten Wurzeln durchdringend und gerade im gegenwärtigen Augenblick besonders verdienstvoll ist Sells objektiv-historische Darstellung des Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur. So verständnisvoll und doch ohne falsche Idealisierung habe ich das Wertvolle und Anziehende am Katholizismus noch nirgends erfaßt gefunden. A. Zillessen. Evangelische Freiheit. September 1908.

„Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Konfessionskunde."
F. Kattenbusch, Halle a. S. Theologische Literaturzeitung. Nr. 21. 1908.

Es ist ein geistvolles, hochherziges, für unsere Zeit geschriebenes, edlen evangelischen Geist und seltene Toleranz atmendes Werk, das auch bei seinem hochgespannten Idealismus doch unsere volle Würdigung und Erwägung verdient. L. Beilage der Münchner Neusten Nachrichten. Nr. 20. 1908.

Es ist ein Meisterwerk großzügiger und objektiver Darstellung. Denn nicht „welche Konfession die bessere sei" fragt der Verfasser, nicht apologetisch, nicht polemisch will er den Gegenstand behandeln, sondern nur geschichtlich, nicht den absoluten Wahrheitsgehalt jeder Konfession feststellen, sondern den relativen Wahrheitsgehalt ermitteln, der jeder von ihnen innewohnt.
Literarische Rundschau für das evangelische Deutschland. Nr. 6. 17. Jahrgang.

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

Das Christentum
in den ersten drei Jahrhunderten

Von Professor Dr. H. Achelis

Groß-Oktav

Band I 398 Seiten. Broschiert M. 10.—
In Originalband . . M. 12.—

Band II 550 Seiten. Broschiert M. 15.—
In Originalband . . M. 16.—

Verfasser will seinen Lesern klarlegen, wie das Christentum im Strome der Zeit in die weite Welt des römischen Reiches hinausgetrieben wurde, dort Wurzel faßte, sich umbildete, neue Elemente aufnahm und so schließlich als Siegerin im Kampfe mit dem heidnischen Staate hervorging. Das Leben der Gemeinde steht im Mittelpunkt der Darstellung. Die religiösen Kräfte, die im Gottesdienst sich entwickelten und wirksam wurden, werden geschildert: in der ältesten Zeit der Geist in seinen Erscheinungen, in der späteren Periode die Verfassung und Verwaltung, die Martyrien und die Heiligenverehrung. Das Christentum in der Welt, sein Verhältnis zum Heidentum und den heidnischen Religionen, seine Stellung zur antiken Kultur und die Anfänge einer christlichen Kultur werden eingehend geschildert, die christliche Kunst und das christliche Dogma, der Verlauf der Mission und die Ausbreitung des Christentums, die Stellungnahme des Staates, die Geschichte der Verfolgungen und ihrer Wirkungen auf die Gemeinden — alles aber als die Geschichte einer religiösen Gemeinschaft, die in eine feindliche Welt eintritt und sie sich Schritt für Schritt erobert. Auf die Charakteristik der führenden Persönlichkeiten wird besonderer Wert gelegt. Das Ganze zeigt das Christentum in der ersten Phase seiner Entwicklung bis zu seiner staatsrechtlichen Anerkennung, die Werdezeit unserer Religion, von Christus bis Konstantin, Gottesreich und Kaiserreich.

XV | 161

82163 209.2R
Wiegand, F.L.L. W635
Dogmengeschichte der

209.2R
W635

82163

CO-ASP-785